גדי טאוב

מהי הציונות

ידיעות אחרונות • ספרי חמד

Gadi Taub
What is Zionism

גדי טאוב
מהי הציונות

2010 © All Rights in the Printed Edition are Reserved to
Miskal - Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books
P.O.B. 53494, Tel-Aviv, 61534 Israel

2010 © כל הזכויות ביצירה המודפסת שמורות
למשכל – הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד
ת"ד 53494, תל-אביב 61534
E-mail: info@ybook.co.il

עיצוב העטיפה: ירון עינב
עימוד: טפר בע"מ

דאנאקוד 362-4277
ISBN 978-965-545-168-9 מסת"ב
Printed in Israel 2010 נדפס בישראל

תוכן

דבר ראש העיר מר רון חולדאי	9
הקדמה מאת פרופ׳ רות גביזון	11
הקדמת המחבר	13
מהי הציונות?	15
הביקורת הפוסט־ציונית	34
מפעלו של תיאודור הרצל	62

דבר ראש העיר

ב־60 שנותיה של המדינה בנתה החברה בישראל בניין רב־הישגים לתפארת, אך בד בבד צצות ועולות שאלות יסוד בדבר צִדקת הדרך וזכותנו למדינה לאומית משלנו. יש המכנים זאת פוסט־ציונות ומרמזים בכך כאילו זמנה של הציונות עבר, אך לא כך הוא הדבר.

בפרקי אבות אומר רבי אליעזר, "הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס". בחברה הישראלית של ימינו, האפיקורסות היא הפוסט־ציונות – הכפירה בזכותנו להגדרה עצמית ובעצם זכות קיומנו כאן. כדי לדעת מה להשיב לאפיקורסות זו עלינו לחזור אל היסודות, אל עיקרי הציונות, זו הבונה והמגשימה, המוסרית והמבטיחה עתיד, לנו ולבנינו ולבני בנינו. עלינו לצייד בה את מורינו ומחנכינו, על מנת שייטיבו לטעת אותה ולפתחה, בקרב הדור הצעיר, המבולבל כיום יותר מתמיד.

הדבר דחוף וחיוני, כי בהיעדרה של ההכרה הציונית, ישראל הופכת לפגיעה יותר ויותר להתקפות אויביה. כתב על כך נתן אלתרמן בשירו "אז אמר השטן":

אָז אָמַר הַשָּׂטָן

הַנָּצוּר הַזֶּה – אֵיךְ אוּכַל לוֹ?
אִתּוֹ הָאֹמֶץ וְכִשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה
וּכְלֵי מִלְחָמָה וְתוּשִׁיָּה עֵצָה לוֹ

וְאָמַר: לֹא אֶטּוֹל כּוֹחוֹ
וְלֹא רֶסֶן אָשִׂים וּמֶתֶג
וְלֹא מוֹרֶךְ אָבִיא בְּתוֹכוֹ
וְלֹא יָדָיו אֲרַפֶּה כְּמִקּוֹדֶם,

רַק זאת אֶעֱשֶׂה – אַכְהֶה מוֹחוֹ
וְשָׁכַח שֶׁאִתּוֹ הַצֶּדֶק

בחוברת שלפנינו פונה ד"ר גדי טאוב בחזרה אל יסודות הציונות ומגיש לאנשי החינוך ולקוראים משנה סדורה, מתודית, מנומקת, רהוטה ומעמיקה המבהירה את בסיסה המוסרי והמדיני של הציונות. הוא מציג את התפתחות הרעיון הציוני כתנועה ערכית, הומניסטית וחופשית, ומבסס את זכותנו להגדרה עצמית בארץ ישראל על נימוקים הגיוניים, פרגמטיים ומוסריים המקובלים בחוקת העמים הדמוקרטיים. ד"ר טאוב מתמודד באופן רציני ובכלי ניתוח אקדמיים עם הטענות שמעלים הפוסט־ציונים ומראה שלעמדה הציונית יש תשובות משכנעות.

המלאכה אינה קלה, משום שהמציאות אינה קלה, והחיים כאן, בארץ האבות, מעמידים אותנו במצבים המזמנים דילמות מוסריות אמיתיות ולרוב גם לגיטימיות. ומאחר שאין מדובר רק במוסר שבתיאוריה אלא במציאות חיים, אי־אפשר להסתפק באמירה הפוסט־מודרניסטית, שאין אמת אחת ואין צדק אחד וכי הכול צודקים. הצדק של צורכי הביטחון בהחלט עלול להתנגש בצדק של זכויות האדם, בהקשר של המחסום הצה"לי או בעת החלטה לצאת למלחמה, ועל כן חשוב לחזור אל המקורות – עיקרי תורת הציונות – ולהבין ששיבת העם היהודי למולדתו וזכותו למדינה לאומית משלו, הן לא רק ביטוי לצדק היסטורי, אלא גם מימוש של עיקרון דמוקרטי אוניברסלי: זכותם של כל העמים להגדרה עצמית.

בעיני, לחיבורו של ד"ר טאוב חשיבות רבה, בין היתר משום שהוא מדגיש את מאפייני התנועה הציונית כתנועה חופשית, ליברלית ופלורליסטית, ולא בהכרח ככזו שמקורה נגזר מן האמונה הדתית. הגם שהכמיהה הדתית והגעגועים לציון מהווים חלק מיסודותיה – כפי שנוהגים להתפלל, "בשנה הבאה בירושלים הבנויה" – הרי שאלה נועדו בעיקר לכוון את היהודי, לרבות זה החילוני, אל ארץ האבות ההיסטורית. כך או כך, החוברת של ד"ר טאוב העוסקת במכלול הסוגיות הללו, מספקת גישה מחכימה ומאלפת, בבחינת "דע מה שתשיב".

ראש עיריית תל אביב–יפו
רון חולדאי

הקדמה

בחוברת זו מביא גדי טאוב בשפה בהירה וקולחת מסות מודרניות על הציונות ומפעלה. הוא מציג את הציונות לא רק בהקשרה ההיסטורי אלא גם מחדש ומעדכן ומצביע על מה שנותר רלוונטי ממנה כאן ועכשיו, גם לאחר שמומשה המטרה העיקרית של התנועה המצליחה הזו והוקמה מדינה יהודית בחלק מארץ ישראל.

בפרק הראשון מציג טאוב את עיקר ההיגיון הציוני בהקשרו ההיסטורי ומצביע על הקשר הקרוב, שרבים נוטים לשכוח אותו, בין דמוקרטיה ובין התעוררות הלאומיות. ואכן, הרבים הטוענים כי ישראל אינה יכולה להיות גם מדינת לאום יהודית וגם דמוקרטיה שוכחים כי דווקא התעלמות מרצונו של הרוב כי ישראל תהיה בעלת ייחוד יהודי אינה עולה בקלות בקנה אחד עם דמוקרטיה. הצדקתה של מדינת הלאום היהודית מבוססת על הזכות שיש לכל עם "לעמוד ברשות עצמו". מתוך זיקה זו בין דמוקרטיה ללאומיות מסביר פרק המבוא גם את הקשר של עם ישראל לארץ ישראל. ואכן, הציונות היתה ועודנה קשר בין הרעיונות של לאומיות, חופש, דמוקרטיה וטריטוריה. הפרק השני מעמיק את התובנות לגבי מהותה של הציונות באמצעות בחינה וניתוח של עמדות פוסט־ציוניות. הוא מפרט את ההקשרים השונים שבהם עמדות אלה מוצאות סתירה בין יהודותה של המדינה לבין הדמוקרטיות שלה, ומציע תשובות לביקורות אלה.

הפרק המסכם של החוברת שוטח את עיקרי משנתו של חוזה המדינה – בנימין זאב הרצל. טאוב משחזר בפרק זה את מטרות הציונות על פי הרצל, ומדגיש את הקשר ההכרחי שהוא ראה בין חזון המדינה היהודית ובין היותה של החברה היהודית חברת מופת, המחויבת לחירות, לליברליזם, ולצדק חברתי וכלכלי.

התוצאה המשולבת של המסות האלה היא הצגה רהוטה של הציונות ובירור שיטתי של טעמיה והצדקותיה. למעלה ממאה שנה לאחר הקונגרס הציוני הראשון בבאזל,

ולמעלה משישים שנה לאחר הקמת המדינה – עיונים כאלה הם חיוניים. לא נכון שמדינת ישראל והציבור היהודי החי בה יכולים כבר לוותר על הייחודיות היהודית שלהם, לכתת את חרבותיהם לאתים, ולחיות במדינה ניטרלית או דו־לאומית. רק אם בני נוער בישראל יכירו את ההיסטוריה ואת הטיעונים המרכזיים של כל הצדדים הם יוכלו לגבש השקפת עולם שיטתית משל עצמם. רק ציבור ציוני, המחויב להמשך קיומן של ישראל ושל הגדרה עצמית יהודית, וסבור כי שגשוגן הוא ערך חשוב וצודק, יוכל לעמוד באתגרים ובמשימות הניצבים בפני ישראל, ולהמשיך לשמור על הפיקדון הנדיר שהופקד בידי דורנו: שימורה של החברה היחידה בעולם שבה יהודים הם רוב היושב לבטח על חלק ממולדתו ההיסטורית, ששפתה עברית ולוח השנה שלה מבוסס על חגי ישראל ועל המסורת היהודית, שהיא פתוחה לכל יהודי הרוצה לחיות בה, ולוקחת חלק בקיומם של חיי עצמאות מדינית ושגשוג תרבותי.

רק קצת יותר משישים שנה עברו מאז הוקמה המדינה, וחלק גדול מן הנוער היהודי החי בה אינו מכיר את סיפורה של הציונות, את עיקריה ואת טעמיה. הישגה הגדול ביותר של הציונות הוא שלמרות העובדה שהקמת המדינה היתה מהפכה דרמטית בגורלם של יהודים בעולם – יהודים צעירים החיים בה כבר מקבלים אותה כדבר המובן מאליו. אלא שבלי היכרות עם עיקרי הציונות וללא מחויבות אליהם – לא נוכל להמשיך ליהנות מכל הדברים שרק המדינה היהודית מאפשרת לנו. צריך לקוות, אם כן, שקובץ המסות הזה ייתן בידי מורים כלי לעורר מחדש את העניין ואת המחויבות של צעירי ישראל לרעיונות שהם בסיסה של העצמאות היהודית המודרנית.

פרופ׳ רות גביזון
נשיאה מייסדת, מרכז מציל״ה למחשבה ציונית, יהודית, ליברלית והומניסטית.

הקדמת המחבר

חוברת קצרה זו נולדה מתוך הרצאות רבות למורים. הרצאות אלו הותירו אותי בתחושה שבשנים האחרונות גובר הקושי בהוראת הציונות בבתי הספר בישראל. הוויכוחים הפוליטיים הקשים שפילגו את החברה הישראלית במשך שנים, הריבוי ההולך וגדל של ספרי לימוד, והפולמוס בין ציונים לפוסט־ציונים, חוללו בלבול רב, ו"רעש" המקשה להבדיל בין העיקר לטפל. כך נוצרה מבוכה לא רק סביב הוראה של סוגיות שנויות במחלוקת, אלא גם סביב הוראת הנושאים העומדים בלב הקונסנזוס הציוני.

חוברת זו אינה מבקשת לחדש, אלא דווקא להפך, לחזור אל היסודות: אל עיקרי ההשקפה הציונית, כפי שהתבטאו בתפישתה העצמית של התנועה. היא מבוססת על ההנחה שהצגה כזאת של השלד הרעיוני של התנועה עשויה לסייע למורה לארגן את חומרי הלימוד באופן ברור וקוהרנטי.

גם מי שאינם מלמדים היסטוריה, אזרחות, ספרות עברית, תנ"ך או מקצועות אחרים הנוגעים ישירות לשאלות של זהות יהודית לאומית, יוכלו, אני מקווה, להיעזר בחוברת. מובן שהמורים כולם אינם עוסקים רק במסירת חומר, אלא גם בחינוך במובן הרחב של המילה, ולכן דיון קצר זה בערכי היסוד של הציונות עשוי לסייע בידם.

החוברת מכילה שלושה מאמרים קצרים. הראשון הוא הכללי ביותר, ומטרתו להציג את עיקרי ההיגיון הפנימי של הרעיון הציוני, כפי שהתגלגל מכישלון האמנציפציה באירופה ועד למימושו במדינה יהודית ודמוקרטית בארץ ישראל. הוא מדגיש את תובנת היסוד הציונית, שראתה קשר הדוק בין חירות, דמוקרטיה, לאומיות וארץ ישראל, בתהליך הפיכתם של היהודים ל"אנשים עומדים ברשות עצמם".

עם זאת, ולמרות העובדה שהחוברת עצמה כתובה במפורש מתוך עמדה ציונית, אין כוונתה להתעלם מביקורת המושמעת כנגד הרעיון הציוני. להפך. המאמר השני בחוברת מבקש להציג את עמדותיהם של שוללי הרעיון הציוני בזמננו (המכונים

בדרך כלל "פוסט־ציונים") ולעמוד על עיקרי התשובות הציוניות לביקורות מסוג זה.

המאמר השלישי מתמקד ב"הוגה חזון המדינה היהודית", כפי שכינתה מגילת העצמאות של ישראל את בנימין זאב הרצל. חזונו של הרצל היה ונשאר המצפן הפוליטי והערכי של התנועה, וכעבור יותר ממאה שנים עדיין יש טעם רב לחזור ולהיוועץ במצפן הזה כדי ללבן את לבטינו אנו. דמות הענק של הרצל מוכרת כמעט לכל ישראלי, אבל כפי שקורה לעתים תכופות לגיבורים שהילת מיתוס אופפת אותם, המיתוס עלול להאפיל על התוכן. לכן צריך לפלס דרך מבעד לערפילי האגדה ולחזור מדי פעם בפעם אל השקפותיו ופועלו הממשיים של האיש.

מאחר שאין בחוברת יומרה לחידושים, אני חב את עצם קיומה לעבודותיהם של אחרים אשר מהן שאבתי ועליהן נשענתי. בין אלה שימשו אותי בעיקר עבודותיהם של שלמה אבינרי, משה ליסק, דן הורביץ, אמנון רובינשטיין, אביעזר רביצקי, יעקב כ"ץ, רות גביזון, אלכסנדר יעקובסון, אבי בראלי, דניאל גוטווין, אניטה שפירא, בני מוריס ונסים קלדרון. כמה מהם אף סייעו לי בדרכים יותר ישירות, בקריאה ובהערות, ואני מודה להם על נדיבותם ועל זמנם. ועם זאת הדברים המופיעים בחוברת הם על אחריותי ולא על אחריותם, על דעתי ולאו דווקא על דעתם.

אני מודה במיוחד לעיריית תל אביב–יפו ולראש העיר מר רון חולדאי, ולמרכז מציל"ה (מרכז למחשבה ציונית, יהודית, ליברלית והומניסטית) ולפרופ' רות גביזון נשיאתו, על שנתנו חסות לחוברת. תודתי גם למר דב איכנולד ולהוצאת ידיעות ספרים על העזרה הנדיבה בהפקת החוברת, ועל נכונותם לאפשר את הפצת החומר שכאן באופן חופשי. שני המאמרים הראשונים מבוססים בין השאר על חומרים שיראו אור בהוצאת ידיעות ספרים, ואילו השלישי כבר ראה אור בהוצאה זו, כהקדמה לכרך כתבי בנימין זאב הרצל בסדרת "עם הספר".

גדי טאוב
תל אביב, מאי 2010.

מהי הציונות?

היהודים חלמו על חזרה לארץ מולדתם כל ימי הגלות; אבל הציונות כתנועה פוליטית היא דבר חדש, החורג מחיבת ציון המסורתית. יחידים וקבוצות תמיד עלו לארץ; אבל הציונות חרגה גם מזה. היא תנועה פוליטית מאורגנת שמטרותיה לאומיות ומדיניות. גם האנטישמיות התקיימה בכל הדורות; אבל הציונות היתה מלכתחילה יותר מאשר חיפוש מקלט בטוח.[1] הציונות היא תופעה מודרנית, והחידוש שהביאה עמה הוא פרי מובהק של המודרניות עצמה: ההבטחה שבני אדם, ובכלל זה היהודים, יהיו חופשיים וריבונים על גורלם.

זה עמוד התווך של הרעיון הציוני: זכותם של היהודים להיות אנשים "עומדים ברשות עצמם" – כניסוחו של דוד בן־גוריון – מבלי שיצטרכו לוותר על יהדותם. אמנם נכון שתחת שם הגג "ציונות" התרכזו תפישות שונות, ובכל זאת אפשר להצביע על מסגרת משותפת זו לזרם המרכזי של הציונות הפוליטית שהתרכזה סביב הרצל ואחר כך סביב מי שניצחו על הוצאת חזונו לפועל, לרבות ראש הממשלה הראשון של ישראל, שגם הכריז על הקמתה – דוד בן־גוריון. הציונות מבית מדרשם ביקשה לשים קץ למצב התלות של היהודים בחסדי אחרים על ידי כך שתחיל על היהודים עיקרון אוניברסלי: זכותם של כל העמים להגדרה עצמית פוליטית. הניסוחים היו לעתים תכופות אחרים, אבל התוכן חזר שוב ושוב אל אותה נקודה: "זו זכותו הטבעית של העם היהודי," אומרת מגילת העצמאות של ישראל, "להיות ככל עם ועם, עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית".

השאיפה להגדרה עצמית פוליטית הובילה לקיבוץ גלויות בארץ ישראל. חיבת ציון, שזמזמה ברקע תנועתו של הרצל מראשיתה, היתה גם למסקנתו הבלתי־נמנעת של ההיגיון הפוליטי הציוני: רק בארץ ישראל יוכלו היהודים להשיג עצמאות פוליטית **כיהודים**.

---

1. למעשה, כפי שנראה בהמשך, הרעיון הציוני צמח דווקא במאה נוחה יחסית ליהודים – נוחה מאלה שקדמו לה, וודאי מזו שבאה אחריה.

עד כמה היתה המסקנה הארץ ישראלית בלתי־נמנעת, דבר זה התברר לרבים מן הציונים (לרבות הרצל עצמו) רק בהדרגה. אבל משהתברר הדבר, שוב לא היתה תקומה לרעיונות שבמשך זמן מה ליוו את התנועה ולעתים התחרו בה, כאילו אפשר יהיה לבסס עצמאות יהודית לאומית במקומות אחרים, באמצעות מדינה במקום שאינו ארץ ישראל, או בדמות אוטונומיה ליהודים כמיעוט במסגרת מדינות קיימות שכבר ישבו בהן. הרעיון הציוני המודרני, שאיפת היהודים לחירות ולשחרור מן התלות בחסדי אחרים, פגש את כיסופי היהודים בני אלפיים השנים למולדתם הישנה, ומן המפגש הזה יצא כוח חזק דיו כדי להזיז מיליונים, להקים מפעל התיישבות גדול, לבסס חברה וכלכלה, להילחם על העצמאות, ולייסד, לבסוף, מדינה יהודית ודמוקרטית.

כדי לראות איך הוליכה השאיפה לגאולתם של היהודים מן התלות בחסדי אחרים אל מפעל קיבוץ הגלויות בארץ ישראל, ננסה לתמצת את עיקרי ההיגיון הפנימי של התנועה מתוך שפע גווניה. תמצית כזאת מחמיצה הרבה מן העושר הרעיוני של הציונות לגווניה, אבל היא עשויה להבהיר את שרשרת הרעיונות שהפכו לעמוד השדרה של התנועה. אפשר לדבר באופן גס על ארבע חוליות בשרשרת זו, ארבעה שלבים שאותם נסדר לאו דווקא לפי סדר הופעתם במחשבתו של הוגה זה או אחר, אלא לפי סדר נביעתם זה מזה, כלומר על פי ההיגיון הפוליטי הפנימי של התנועה:

א. חירות
ב. דמוקרטיה
ג. לאומיות
ד. ארץ ישראל

ראשית נשרטט, אם כן, את קשר הנביעה בין ארבעת אלה, ואחר כך נפנה להתבונן בהם ביתר פירוט.

(א) השאיפה לשוויון וחירות של פרטים מובטחת רק כאשר היא מעוגנת ב:
(ב) זכויות פוליטיות אפקטיביות, ובסופו של דבר בריבונות מלאה של האזרחים, כלומר בדמוקרטיה. אבל –
(ג) הדמוקרטיה, התברר, אינה יציר חוזי בלבד. היא יציר לאומי, הנשען על רגשות הזדהות של האזרחים עם הקולקטיב.

הניסיון המר של האמנציפציה הדגים שבמסגרת הלאומים האירופיים יישאר היהודי זר. במקום לקחת חלק במצעד קדמת החירות, הוא יישאר כפוף לאחרים ותלוי בחסדיהם. האמנציפציה באירופה העמידה את היהודים בפני הבחירה בין שתי אפשרויות רעות: האחת היא שותפות מלאה ושווה בלאומיות ובריבונות הפוליטית במחיר היטמעות מלאה באותם לאומים וויתור על הזהות היהודית הייחודית; השנייה היא שמירה על הזהות היהודית במחיר הדרה מן הלאום ומן החירויות החדשות. הפתרון הציוני לדילמה זו יישם את הגיון הקשר בין דמוקרטיה ללאומיות במקרה היהודי: יהודים יוכלו להיות "עומדים ברשות עצמם" מבלי לוותר על זהותם, רק במסגרת קולקטיב לאומי משל עצמם. וכדי לממש עצמאות לאומית דרושה טריטוריה שבה יוכלו היהודים להיות רוב ולהקים לעצמם ישות פוליטית עצמאית.

(ד) הצעות רבות לטריטוריות כאלה ברחבי העולם עלו ונפלו. התברר שארץ ישראל לבדה תוכל להיות משכנה של מדינת לאום יהודית. כל פיסת אדמה אחרת לא תצלח משום שהיהודים בהמוניהם לא יבואו אליה. אבל אין זה עניין פרקטי בלבד. יש טעם עמוק שבגללו לא יהיה ניתן להניע אותם לשם. אם שאיפת התנועה היא להפוך את היהודים לאנשים חופשיים, עומדים ברשות עצמם, וכל זאת מבלי לוותר על זהותם היהודית, הרי שארץ ישראל היא המקום היחיד שיצלח לכך משום שהיא אלמנט עמוק כל כך בזהותם, עד שוויתור עליה פירושו בעצם ויתור על זהותם. כשם שאנגליה היא חלק מרכזי בזהות האנגלית, כך ישראל היא חלק בזהות היהודית. אנגלים שמבקשים לעצמם עצמאות פוליטית מחוץ לאנגליה, סופם, כפי שקרה לאנשי המושבות באמריקה, שהם חדלים לראות את עצמם כאנגלים.

מאחר שבסיס המחשבה הציונית יוצא מן החירות, צורת השלטון הדמוקרטית היתה בעצם נתונה בבסיס הגיונה הפוליטי של התנועה. היהודים לא יהיו חופשיים – ריבונים על גורלם – אם יהיו נתונים תחת מלוכה או תחת דיקטטורה יהודית, אלא רק אם יהיו אזרחים ריבונים. מדינה "יהודית ודמוקרטית" לא רק שאיננה סתירה פנימית לשיטת הציונות, אלא שהיהדות והדמוקרטיה הן שני צדדים של אותו מטבע: המדינה שאזרחיה (או לפחות רובם המכריע) יהודים, תהיה יהודית משום שבהיותם חופשיים, יגדירו את הספֵרה הציבורית שלהם, כפי שעושים עמים אחרים, על פי תרבותם ומסורתם: עברית תהיה שפת המדינה, חגי ישראל ישמשו מועדים, יום השבת יהיה יום המנוחה, ותרבותה של המדינה תתבסס על המסורת היהודית. במילים

אחרות, כל עוד יש בישראל רוב יהודי וציוני, היא תפסיק להיות יהודית רק אם ייאסר על אזרחיה לבחור את דרכם בעצמם. ביטול האופי היהודי של המדינה תלוי, אם כן, בביטול אופייה הדמוקרטי.

"יהודית ודמוקרטית" אינה, כפי שנראה, נוסחה נטולת בעיות. אבל היא לא עומדת בניגוד להגיונה הדמוקרטי של התנועה הציונית, אלא יוצאת מתוכו. מאחר שהיגיון זה אינו בלעדי לציונות, מאחר שהוא עומד בתשתיתן של רוב מדינות הלאום הדמוקרטיות, מן הראוי שנבחן ראשית את עלייתן של השקפות אלה בהקשרן הכללי ואחר כך נראה את הלבטים שצמחו סביב הניסיון להחיל אותן על היהודים. לבטים אלה עתידים היו להוביל רבים אל המסקנה הציונית ולהוליד כוח חזק עד כדי כך, שרבים ידחפו לנסות ולהגשים דבר שמעולם לא נוסה – לא קודם, וגם לא מאז – ולהצליח בכך בסופו של דבר.

חירות, דמוקרטיה ולאומיות

התשובה שביקשה הציונות לתת למצוקת היהודים בעידן המודרני יצאה מלבה של המודרניות עצמה. את המודרניות נהוג לזהות עם כל מיני תופעות: "עידן הנאורות", רציונליות, המהפכה המדעית, המהפכה הצרפתית, החילון, התיעוש, העיור, החלפתה של חברה "אורגנית" בחברה פונקציונלית, ועוד ועוד. אבל הליבה הפועמת של המודרניות – שיצאה מתוך מחשבתו של העידן שאנחנו מכנים "הנאורות" – סבבה סביב רעיון ריבונות האדם על גורלו.[2] זה לא רעיון פשוט, זה לא רעיון אחיד, ואין לו מקור יחיד (חלק חשוב ממקורותיו הם דווקא תיאולוגיים). יש בו מרכיבים שונים המצויים במתח זה עם זה, כך שלא ניתן ליישם את הרעיון במלואו אפילו בתיאוריה, שלא לומר בפועל.

אחת הבעיות המרכזיות שרעיון זה מעורר נוגעת לקשר בין הממד הפרטי של הקיום האנושי לממד החברתי. אם "האדם" בביטוי "ריבונות האדם על גורלו" הוא היחיד, איך אפשר ליישב בין ריבונותו על עצמו לבין קיומה של החברה? האם ריבונות האדם על עצמו אין פירושה הכחשת הלגיטימיות של סמכות הכלל? ואם "האדם" בביטוי "ריבונות האדם על גורלו" הוא הקולקטיב האנושי (או הלאומי), אותה דילמה עולה מן הצד השני: איך ייתכן שהקולקטיב יהיה ריבוני, ולשלטון תהיה סמכות, מבלי שזו תבטל מיניה וביה את ריבונותם וחירותם של הפרטים הכפופים לשלטון זה?

2. במובן הזה גם הפוסט־מודרניזם, בניגוד לעדותו על עצמו, הוא כמובן תופעה מודרנית מובהקת. זאת הסיבה שרעיון ההבניה החברתית באמצעות שיח נקלט בקלות כזאת: האדם בורא את עצמו באמצעות שיח.

אבל בין שני הקטבים – ריבונות היחיד וריבונות הכלל – יש לא רק מתח אלא גם תלות הדדית, ומתוך הבנת התלות הזאת צמחה המחשבה הפרוגרסיבית בעידן המודרני. ריבונות היחיד מוגבלת על ידי ריבונות הכלל – היחיד לא יכול לעולם לנהוג לגמרי ככל העולה על רוחו – אבל מצד שני, ריבונות היחיד וחירותו גם מתאפשרת בזכות ריבונות הכלל, ומשני טעמים עיקריים: בלי התארגנות פוליטית בני אדם מאבדים את שליטתם על הממד הציבורי של קיומם, ובלי סמכות שתטיל חוק וסדר, חירותו של כל יחיד תהיה מאוימת תמיד על ידי זולתו.

זוהי אכן אחת מהנחות היסוד של רעיון האמנה החברתית בגלגוליו הראשונים: החברה מתאגדת כדי לשמור על ביטחונם ורכושם של הפרטים, להגן עליהם קודם כול זה מזה, לטובת כולם. בהדרגה נוסחה מחדש תכליתו של השלטון והתרחבה מהגנה על **ביטחונם** של האזרחים להגנה על **חירותם**.[3] על תפישה כזאת ניתן לומר שהיא ליברלית, אבל לא בהכרח דמוקרטית: היא מציבה את זכויות הפרט במרכז, כעצם הצידוק לקיומו של השלטון, אבל אינה מפקידה את הריבונות בידי האזרחים עצמם. עריצות נאורה יכולה להיות, באופן עקרוני, ליברלית. אלא שמכאן ועד לתפישה הדמוקרטית המרחק לא היה רב. כבר בהגותו של ג'ון לוֹק אנחנו מוצאים דבר מה המתקרב לזכות לפטר את השלטון, אם כי לא באמצעות הליך מסודר: אם הלגיטימציה של השלטון נובעת מהגנתו על זכויותיו ה"טבעיות" של הפרט (לחיים, לחירות ולרכוש) הרי ששלטון המועל בחובה זו מאבד את צידוקו ומוצדק, לדעת לוק, למרוד בו. הצדקה זו מתבססת על רעיון הזכויות הטבעיות עצמו: אלה זכויות שיש לאדם **מטבעו**, כלומר הן קודמות, היסטורית, מוסרית ולוגית, למצב החברתי ולכינון השלטון. על כן אין לשלטון זכות לפגוע בהן, ואם פגע, הופרה האמנה החברתית, וגם האזרחים פטורים מקיומה.

מרעיון הזכות למרוד בשלטון חסר רק עוד צעד עד התפישה האומרת שזכותו של הציבור לא רק לפטר את הממשל, אלא גם למנותו. ומכאן שהשלטון אינו בדיוק מושל על האזרחים, כמו שהוא מושל בשמם, מייצג אותם, מוציא לפועל את רצונם המשותף. הוא הוועד הפועל שלהם (כפי שעתידים היו לכנות זאת סוציאליסטים ציונים). ההתאגדות תחת שלטון דמוקרטי מעצימה, ולא מפחיתה, את ריבונותם של הפרטים. שכן בלי התאגדות כזאת, האדם מאבד את יכולתו לשלוט בגורלו. שליטה

3. בנוסח המוקדם של תומס הוֹבְּס, האמנה היתה ויתור של האזרחים על חירותם בתמורה לביטחונם: הם כפופים באופן מוחלט לריבון, ובתמורה הריבון דואג להדק את הרסן כדי למנוע מהחברה להידרדר למלחמת הכול בכול. בגרסה של ג'ון לוק, שכתב מתוך פולמוס עם הובס, תפקידו של השלטון הוא להגן על חירותם של האזרחים.

מתאפשרת באמת רק כשאדם יכול לקחת חלק בעיצוב הממד הפוליטי והציבורי של חייו. בין שמדובר בבניית גשר, בחקיקת חוק, בהסכם סחר או במלחמה, בני אדם בלתי־מאוגדים הם פסיביים וחסרי אונים, ונתונים תמיד בסכנת פגיעה מידי תוקפים. הם אינם יכולים לקדם את כלכלתם, אינם יכולים להתגונן מפני שוד, גניבה, אונס ורצח, ואינם מסוגלים לגייס צבא ולבלום פלישת אויב. בתפישה הדמוקרטית, יתרונות אלה של השלטון אינם כרוכים בכניעה בפניו או בוויתור על הריבונות הפרטית. ריבונותו של השלטון אינה שלילה של ריבונות הפרטים, אלא היא אגרגציה – מכלול או סכום – של ריבונויות הפרטים כולם. וזאת בתנאי, כמובן, שישנו הליך אפקטיבי המאפשר לאזרחים להכפיף את השלטון לרצונם המשותף.

בתפישה של ריבונות הכלל מובלע לא רק חיבור בין הצד הפרטי לצד הציבורי, אלא גם הנחה של הפרדה ביניהם (עניין שעתידה להיות לו, כפי שנראה, חשיבות רבה בניסיונם המר של היהודים באירופה). ישנה ספֵרה פרטית שבה הפרט חופשי לבחור את דרך חייו, וישנה ספֵרה ציבורית שבה הכלל ריבון. בהחלטות הנוגעות לחיי הפרט בלבד, רק הפרט הוא הריבון, ואין הוא זקוק להסכמה של איש מלבד עצמו. בענייני הכלל ההחלטה היא של האזרחים כולם ודרושה הסכמתם המשותפת. מובן שאי־אפשר להשיג את הסכמת כל האזרחים לכל החלטה, ועלינו להסתפק בהתקרבות לאידיאל זה ככל האפשר. "ככל האפשר", פירושו שהחלטה תתקבל אם היא משביעה את רצונם של אזרחים רבים יותר מאלה שאותם היא מתסכלת. מכאן נבע עקרון הרוב, שנועד להבטיח שכל החלטה תתקרב ככל האפשר לרצונם של כלל האזרחים.[4]

בכל התיאור הזה של המנגנון הדמוקרטי יש כמובן משהו פורמלי וסכמטי, אפילו כמעט מתמטי. העיקרון נראה קוהרנטי ומשכנע, אבל כלל לא היה ברור מאליו שהוא אפשרי במדינות מודרניות. הפקדת השלטון המדיני בידי ההמונים אמנם תהיה יישום משכנע של רעיון ריבונותם על גורלם, אבל מה יבטיח שההמונים יֵדעו לדאוג לגורלם המשותף בתבונה? איך, שאלו הוגי תקופת הנאורות, נבטיח שהאזרחים ישתמשו בכוחם לטובת הכלל? למה שלא ישתמשו בו רק על פי האינטרסים האגואיסטיים שלהם? (לדוגמה: איך נבטיח שאדם בגיל גיוס יצביע בשאלת יציאה למלחמה על פי השאלה מה טוב למדינה, ולא על פי חששו מגיוס או נפילה בקרב?) איך אפשר יהיה לחנך את ההמונים להתגבר על רגשותיהם הפרטיים ולשקול על פי התבונה את האינטרס הכללי?

4. שלטון הרוב אינו, כפי שאומרים לפעמים, "מהות" הדמוקרטיה. הוא אמצעי בידיה. המהות היא ריבונות האזרחים.

כשפרצו המהפכות הדמוקרטיות הגדולות התברר שדווקא דאגה זו, שנראתה מרכזית כל כך להוגים הפוליטיים בני הזמן, היתה דאגת חינם. האינטרס הכללי יקר ללבו של הפרט לא כי חונך להעדיף את התבונה על פני הרגש, ולא משום שהוא מחשב ומוצא שהאינטרס הפרטי שלו תלוי בטובת הכלל (ואכן, לא תמיד זה כך) אלא מפני שקורי רגש מחברים בין חברי קבוצות לאומיות. הרגש הלאומי, הפטריוטיות, היא הבסיס שמאפשר לסכֵמה הדמוקרטית המופשטת להתממש בפועל. המהפכות הדמוקרטיות באמריקה ובצרפת הוכיחו עד כמה נאמנות לאומית זו גדולה. התברר, למשל, שרבים בגיל גיוס תומכים במלחמות ואף מוכנים להקריב בהן את חייהם לטובת הכלל.

החברה הדמוקרטית היא לפיכך הרבה יותר מחוזה משפטי בנוסח תורת האמנה חברתית. היא מבוססת על הזדהות ועל זהות משותפת. צלע החירות וצלע השוויון נשענות, כפי שהכריזה סיסמתם של המהפכנים בצרפת, על צלע האחווה, על סולידריות (בין האזרחים, ואחר כך גם בין אזרחי מדינות שונות). הפטריוטיזם הוא משענתה של הרפובליקה. הדמוקרטיה המודרנית היתה אם כן, משחר לידתה, לאומית.

היהודים ורעיון ריבונות האדם על גורלו

שאלת השתלבותם של היהודים בסדר הלאומי החדש, סדר שממנו ציפו שיהפוך את בני האדם לריבונים על גורלם, חפפה במידה רבה (אם כי באיחור קל) את התפתחות המחשבה הליברלית והדמוקרטית בכלל. בגלגוליה הראשונים של התלבטות זו, תאמה תפישת יהודי ההשכלה את רעיון ההפרדה בין הספֵרה הפרטית לספֵרה הכללית, והבינה את החירויות החדשות כמנותקות משאלות של זהות. זהות היא עניין פרטי, וחירויות הן עניין חוזי ומשפטי הכרוך במושג אוניברסלי של אזרחות. אישים כיהודה לייב גורדון ומשה מנדלסון, מבטאים מובהקים של ההשכלה היהודית, חשבו שאפשר יהיה להגביל את שאלת הזהות היהודית לדל"ת אמות של הספֵרה הפרטית, ולהפריד את הספֵרה הזאת מן הספֵרה הציבורית, שבה יהיו היהודים אזרחים ככל שאר האזרחים. "הֱיֵה יהודי באוהלך ואדם בצאתך" כניסוחו של גורדון.

אבל בד בבד עם יישומן של השקפות ליברליות ודמוקרטיות, כשהתברר שהדמוקרטיה אינה סידור פורמלי מנותק מזהות, אלא היא מבוססת על זהות לאומית, התברר גם שהנוסחה של ההשכלה אינה עומדת במבחן המציאות. להפך. היא מזיקה ליהודים. אם הדמוקרטיה מבוססת על זהות לאומית, והיהודים מבקשים לבסס את שותפותם לא על זהות אלא על עיקרון אוניברסלי מופשט, הרי שהם גורם

קוסמופוליטי, טרנס־לאומי, החותר תחת גיבוש הזהות של הקולקטיב הלאומי. תחושה מעין זו היתה מרכזית בדמיון האנטישמי, והיא נחשפת למשל במסמך שזייפה משטרת הפנים הרוסית, "הפרוטוקולים של זקני ציון": היהודים אינם חברים בלאום, הם נאמנים זה לזה יותר מאשר לארצות שבהן הם חיים, ובאמצעות קונספירציה טרנס־לאומית הם מבקשים להתעלות מעל הלאומיות ולשלוט על הלאומים כולם.

ככל שהתבררה עוצמתה של הלאומיות המודרנית כך גבר הצורך להיפטר מן הנוסחה הישנה ולהחליפה בנוסחה שתתאים למציאות ההולכת ונוצרת. לא עוד יהודי באוהלך וסתם אדם בצאתך, אלא יהודי באוהלך וגרמני בצאתך, או אנגלי, או צרפתי, או רוסי בצאתך. מעתה היה "גרמני בן דת משה" או "אנגלי בן דת משה" או "צרפתי בן דת משה".

יהודים רבים מספור עשו מאמצים עצומים כדי להוכיח את נאמנותם הלאומית, ולהדגים שזהותם היהודית אינה עומדת בסתירה לזהות הלאומית של המדינות שבהן ישבו. ומה רב היה עלבונם כשכל הפטריוטיות הנלהבת שלהם נתקלה בחומה בלתי־חדירה – שונאיהם, ולא פעם גם שוחרי טובתם, המשיכו לראות בהם נטע זר. לא פעם תיארו ציונים בזעם את עצמם ואת אחיהם כמתרפסים לרגלי הגויים, כנכונים ליטול על עצמם כל השפלה ובלבד שיישאו חן בעיני האירופים. כמה זיעה, וגם דם, הקיזו בניסיונות אלה ולא השכילו להבין שהם היו ויישארו זרים. הקורא ב"אוטואמנציפציה" של ליאון פינסקר – לשעבר אידיאולוג של היטמעות היהודים בעמים שבקרבם ישבו, פטריוט רוסי ורופא שזכה בעיטור על שירותו בצבא הצאר – יחוש בעוצמה את כאב ההשפלה שחש אדם גאה כזה. חיים נחמן ביאליק שפך את זעמו על התרפסותם של היהודים בשיריו המצמררים על הפוגרומים, ובנימין זאב הרצל כתב במר לבו על התעוותות אופיים של יהודים בשנים של השפלה ונמיכות רוח. כולם הגיעו למסקנה שככל כמה שירעיפו אהבה על עמי אירופה, אלה יחזירו להם רק בוז, שנאה ורדיפות.

אכן, האנטישמיות היא ההסבר הראשון העולה על הדעת בבואנו להבין מה מנע מן היהודים להשתלב בסדר הלאומי המתגבש. אין ספק שלאנטישמיות היה תפקיד מכריע בדרמה הזאת, ואבות הציונות הפוליטית מונים אותה כולם כגורם מרכזי בהתגבשות השקפתם הציונית. אבל הצד האחר בסיפור חשוב לא פחות: לא רק לחץ מבחוץ, אלא גם היעדרו, דחפו אל המסקנה הציונית. לא מדובר רק בתופעות שיהודים היו קורבנות פסיביים שלה, אלא גם בצורך שהתעורר בקרבם, והם היו הסוכנים האקטיביים שלו. דווקא בתקופה של רגיעה יחסית ברדיפות, דווקא במאה שהיתה נוחה יחסית ליהודים, ודווקא במערב אירופה שבה היה מצבם טוב יחסית –

בקיצור, דווקא כשהתאפשר להם להתערות במידה חסרת תקדים בחברה האירופית – נוצרה אצלם מצוקה חדשה. מצוקה שלא נבעה מגזילת זכויותיהם, אלא דווקא ממימושן, לא מטריקת הדלת בפרצופם אלא דווקא מפתיחתה.

מי שמבקש להבין את עוצמתה של התנועה הציונית לא יוכל לראות בה רק בריחה משנאה ורדיפות וניסיון להבטיח קיום פיזי, אלא גם כמיהה למימוש מלא של אידיאל חדש. הציונות תבעה לא סתם קיום מוגן מסכנה, אלא קיום מסוג מסוים: קיום מודרני, עצמאי, של בני אדם המכבדים את עצמם. הבוז של הציונים כלפי המתבוללים כוון אל הסתירה שבזקיפת גבך רק לאחר שוויתרת על זהותך. המתבולל הוא מי שמוכן להפוך את עורו, לוותר על עצמו, להתרפס ולהתחנף, להסתיר את זהותו ולהתבייש בה. המתבולל זוכה להגשים את חירותו וריבונותו רק אחרי שביטל את עצמו. השאיפה לריבונות וזקיפות בדרך האמנציפציה עוברת דרך היפוכן, ומרוקנת אותן מתוכן. כדי להבין את מלוא היקפה של השאיפה לעצמאות יהודית צריך לזכור גם את הרצל שלא סבל מאנטישמיות, ולא רק את דרייפוס שנרדף ונדחה על ידי בני הלאום שאליו רצה להשתייך. בעייתם של יהודים כמו הרצל נבעה מכך שההתקבלות שלהם בחברה הכללית הכילה תביעה, לעתים סמויה, שהיהודים "ישתפרו", ו"שיפור" זה יושלם בעצם רק כאשר הייחוד היהודי יעלם. יתרה מזאת, גם בעיני בעלי הכוונות הטובות ביותר, היטמעות מלאה בלאום פירושה נסיגת הזהות היהודית מפני הזהות הלאומית המקומית, ותהליך זה ייעצר רק כשתאבד הזהות היהודית את משמעותה. הרצל הבין שהאמנציפציה נכשלת לא רק כאשר אירופה מסרבת לתת את החירות שהיא מבטיחה, אלא גם כשהיא מקיימת את ההבטחה ומעניקה את החירות. הסיבה לכך היא שההפרדה בין האזרחות לזהות בגלגול הראשון (בידי אנשי ההשכלה) ובין הזהות הפרטית היהודית לבין הזהות הלאומית הציבורית בגלגול השני (של האמנציפציה) היא הפרדה מלאכותית. בפועל, כדי להיות גרמנים באמת, היהודים יצטרכו לוותר על יהדותם – גם באוהלם.

כפי שביאר שלמה אבינרי בהקדמה לספרו "הרעיון הציוני לגווניו",[5] הדילמה אינה תיאורטית ולא העסיקה רק הוגים שהרחיקו לראות. ילד יהודי ההולך לבית ספר גרמני לא יוכל לשמור את השבת, כיוון שיום המנוחה שם הוא יום א'; הוא לא יוכל לשמור על כשרות, מפני שהאוכל בבית הספר אינו כשר. אבל גם אם אינו שומר מצוות הוא לא יוכל לחמוק מן הדילמה. משום שהחינוך מקנה לא רק השכלה אלא גם זהות. בבית ספר גרמני ילמדו אותו שאבותיו הם בני שבטים ברבריים שפלשו לאימפריה הרומית, ואם יאמץ את הסיפור הזה כשלו, יצטרך לוותר על "והגדת

5. ראו שלמה אבינרי **הרעיון הציוני לגווניו** (תל אביב: עם עובד, 1980).

לבנך", על סיפור יציאת מצרים, שהוא סיפור תולדות אבותיו שלו. בקצרה, אימוץ מלא של זהותם הלאומית של אחרים פירושו ויתור על המסורת המשותפת ליהודים, מסורת שהיא בסיס זהותם. הזהות היהודית אינה רק פרטית והזהות הלאומית של הגרמנים או האנגלים, או הצרפתים, לעולם אינה רק ציבורית.

המצוקה הזאת הציבה את היהודים באירופה בפני דילמה שנבעה מלב המודרניות עצמה: ריבונות הפרט על חייו וריבונות הכלל על הגורל המשותף הפכו, בשביל היהודים, לא ניתנים ליישוב. היהודי לא יוכל לעמוד ברשות עצמו במסגרת מדינות הלאום של אירופה אם רצונו לשמור על זהות יהודית כלשהי.

כדי שהצד הפרטי והצד הציבורי לא יתנגשו זה בזה, מה שדרוש הוא ספֵרה ציבורית יהודית – אפשרות להיות יהודי גם מחוץ לאוהלך. המסקנה היתה לאומית. במקום ההפרדה בין יהדות ללאומיות גרסה הציונות שיש להבין את הזהות היהודית עצמה כזהות לאומית. כשהרצל כתב שהשאלה היהודית שאלה לאומית היא, הוא קבע בעצם שזהות יהודית מודרנית כמוה כזהות גרמנית, אנגלית או צרפתית (לא בניגוד לזהות הדתית, אלא בנפרד ממנה ובנוסף אליה).[6] ומכאן נגזרה גם מסקנה פוליטית מובהקת: לאומיות, במובן המודרני המלא של המילה, פירושה בסופו של דבר שאיפה לעצמאות פוליטית. "מדינת היהודים" לבדה, סברו אבות הציונות, תאפשר ליהודים להביא לידי ביטוי את זהותם באופן מלא המאחד בין הממד הציבורי והממד הפרטי של זהות זו. רק במדינה לאומית יוכלו היהודים לעמוד ברשות עצמם גם כיחידים וגם כקולקטיב, מפני שבין שני הקטבים האלה יש – והרי זו היתה מסקנתם המקורית של חלוצי הדמוקרטיה – יחס של תלות הדדית. יורשיו של הרצל, ובהם חיים ויצמן, זאב ז'בוטינסקי ודוד בן־גוריון המשיכו לאחוז בעיקר הזה.

אבל העמדה הציונית הזאת היתה רק אופציה אחת מבין ההצעות השונות למימוש הלאומיות היהודית. במקביל לה צמחו אופציות אוטונומיסטיות וטריטוריאליסטיות. האוטונומיסטים (כגון שמעון דובנוב והבונד) הניחו שאוטונומיה בעלת סמכויות פוליטיות חלקיות במסגרת מדינות קיימות תפתור את הבעיה בצורה משביעת רצון. הטריטוריאליסטים, לעומתם, חשבו שרק עצמאות פוליטית מלאה במדינה יהודית תוכל

6. אדם יכול להיות יהודי בלאומיותו וחילוני, או יהודי הן בלאומיותו והן בדתו, והוא יכול להיות יהודי בדתו ולא לראות את עצמו במונחים לאומיים כלל. הרצל הכיר באפשרויות אלה וכיבד גם את האחרונה, וגם זה ביטוי לאמונתו בזכות ההגדרה העצמית: הציונות אינה יכולה לכפות את תפישת היהדות שלה על מי שאינם מקבלים אותה.

להספיק, אבל שכל טריטוריה שתינתן ליהודים תספיק למימוש שאיפה זו. שפע הצעות כאלה עלו ונפלו: בבירוביג'אן, בחצי האי קרים, במדגסקר, ובעשרות – לא פחות – מקומות אחרים. הרצל עצמו נותר בדמיוננו הקולקטיבי כמי שנכנע לטריטוריאליזם לקראת סוף חייו, כשביקש מן הקונגרס הציוני השישי לשקול את הצעת אוגנדה. אבל הרצל ראה בתוכנית רק שלב ביניים, "מקלט לילה" בדרך לארץ המובטחת עצמה. עם זאת, בתחילת הקריירה הציונית שלו הוא לא היה בטוח שארץ ישראל היא היא הטריטוריה הדרושה למדינה יהודית. כשחיבר את "מדינת היהודים" הוא התלבט בין ארץ ישראל לארגנטינה. וכך גם ליאון פינסקר לפניו ב"אוטואמנציפציה".

אבל ההיגיון הפנימי של התנועה הציונית דחה בסופו של דבר את הטריטוריאליזם, כשם שדחה את האוטונומיזם. חיבת ציון (שמלכתחילה הניעה רבים להצטרף אל התנועה שהקים הרצל) שבה ועלתה אל פני השטח מתוקף ההיגיון הפוליטי של הציונות עצמה. לספר ביציאת מצרים פירושו לזכור לא רק מאין יצאנו אלא גם לאן פנינו מועדות. ארץ ישראל שזורה בתפילותיהם של היהודים, בספר הספרים שבו אחוזה זהותם, ובעצם בכל פינה של מסורתם המשותפת. אם זהות נשענת על מה שמכונה היום "נרטיב" – סיפור היסטורי שעמים מספרים לעצמם, האומר להם מאין באו, לאן הם הולכים, ובפני מי או מה הם עתידים ליתן דין וחשבון (כלומר, גם יסודות המוסר של העמים כרוכים בסיפור כזה) – הרי שהנרטיב היוצר את הזהות היהודית אינו ניתן להפרדה מארץ ישראל. אם לאומיות כרוכה במולדת, אין ליהודים מולדת אחרת.

עבור אדם מאמין לא רק היסטוריה יש כאן, אלא גם, או קודם כול, הבטחה אלוהית. מאז שהבטיח אלוהים את הארץ לאברהם אבינו ולזרעו, הקשר נקבע, והוא נקבע מתוקף כוח על־טבעי, מחוץ להיסטוריה, ומחוץ להישג ידם של מעשי בני האדם.

לא כך ראתה הציונות הפוליטית את הקשר לארץ. אבל בזה אין לומר שוויתרה עליו, ואפילו לא שוויתרה על התנ"ך כמקור לקשר הזה. גם בן־גוריון ראה בתנ"ך אסמכתה לזכותנו על הארץ. אבל זו היתה בעיניו אסמכתה היסטורית ולא מטאפיזית, עניין שמקורו במעשי ידי אדם ולא באלוהים, ומכאן גם כוחו. זו עדות היסטורית לקשר בין עם ישראל לארץ ישראל. כשניסח את מגילת העצמאות הוא קרא לזכותו של העם היהודי על ארץ ישראל "הזכות ההיסטורית", ובכך ביקש לתת לה עוגן שיהיה, להשקפתו, חזק יותר, לא חזק פחות: עוגן שגם מאמינים וגם חילונים, גם היהודים וגם עמי העולם, לא יוכלו לכפור בו. מפני שזו זכות דומה במהותה לזכותם של עמים אחרים על ארצותיהם. האנגלים אינם זקוקים לאלוהים כדי לעגן את זכותם על אנגליה. והאנגלים, כמו רוב הלאומים האחרים, יכולים אולי לכפור בהבטחה האלוהית שהיהודים מאמינים בה, אבל לא בזכות ההיסטורית הקושרת עמים

למולדותיהם, שכן זו תהיה כפירה גם בזכותם שלהם על ארצם (ואכן, הצהרת בלפור וכתב המנדט מאשרים את הקשר ההיסטורי הזה). כך גם נפתחת מגילת העצמאות:

> בארץ־ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל־אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי.
>
> לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית.
>
> מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהיאחז במולדתם העתיקה.

מבחינת סדר המחשבה הפוליטית, הזכות ההיסטורית הזאת היא פועל יוצא של הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית. מכוח הזכות להגדרה עצמית מגיעה ליהודים מדינה, ומימוש זכות זו, מה שנותן למדינה זו את אופייה הספציפי, כרוך בנרטיב שארץ ישראל היא חלק מרכזי בו. הקשר הפרטיקולרי של היהודים לארץ ישראל (המכונה במגילה "זכות היסטורית") הוא מימוש של הזכות האוניברסלית (שהמגילה מכנה "זכות טבעית"), ושתיהן יחד, שהוכרו על ידי משפחת העמים, מהוות בסיס להצדקת תביעותיה של הציונות הפוליטית. כך מסכמת המגילה את ההצדקה הזו:

> לפיכך נתכנסנו, אנו חברי מועצת העם, נציגי היישוב העברי והתנועה הציונית, ביום סיום המנדט הבריטי על ארץ־ישראל, **ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות** אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל. (ההדגשה שלי. ג"ט)

אם הציונות ביקשה להפוך את היהודים לאנשים עומדים ברשות עצמם, אבל כיהודים, אז זה פשרם של הדברים: הזכות הטבעית פירושה "עומדים ברשות עצמם", והזכות ההיסטורית פירושה שיוכלו לעשות זאת כיהודים.

שבר והמשכיות: עבר ועתיד בתפישה הציונית

הציונות, אם כן, סברה שהיא משמרת נרטיב היסטורי בתנאים מודרניים, וראתה את עצמה כפועלת בשליחות המשכיות העם היהודי. רבים (ובכלל זה רבנים) חששו

שבתנאים הלאומיים הנוצרים יהפכו היהודים מעם אחד ל"שבעים לאומים" ולא יהיה בידם לשמר את הקשר ביניהם. הציונות הציעה פתרון להמשכיות היהודית בתנאים החדשים של עליית הלאומיות.

אבל הציונים סברו שכדי לדאוג להמשכיות צריך לחולל מהפכה עמוקה בתפישת הזהות היהודית ובחיי היהודים. למעשה, האלמנט המהפכני בציונות בלט הרבה יותר לעין מן הצד המסורתי, כיוון שמהפכה זו נגעה לא רק ליהודי שבאדם, אלא גם לאדם שביהודי. היא הציעה מהפכה בתפישת האנושיות של היהודי, לא רק בתפישתו את יהדותו. היא תבעה החלפה של מסורת גלותית של פסיביות, פטליזם ותלות באחרים, בתפישה מודרנית שבמרכזה הרעיון שבני אדם ריבונים על גורלם. זו לא היתה רק מהפכה רעיונית ורוחנית. השלכותיה על חיי המעשה היו ברורות ומיידיות: על היהודים לעקור את עצמם בפועל ממקומות מושבם, מאורחות חייהם ומשפות הדיבור שלהם, ולנטוע את עצמם מחדש במקום אחר – ארץ ישראל – שם יקימו כלכלה יצרנית וייצרו תרבות עברית. כך יהפכו את עצמם מאובייקטים סבילים של ההיסטוריה לסובייקטים פעילים שלה. ריבונות האדם היהודי על גורלו (במדינה ריבונית משלו) איננה, אם כן, רק המטרה והיעד של התנועה, אלה גם האמצעי שלה והנחת היסוד שלה. האדם יכול להפוך את עצמו **בכוחותיו שלו**, מסביל לפעיל. הציונות קראה ליהודים – באמצעות אוטואמנציפציה ודמוקרטיה – לחולל בעצמם את התנאים לעצמאותם, למרוד בתהליכים הנתפשים כסטיכיים, במה שנראה כמהלך ההיסטוריה ה"טבעי" עצמו, ולחולל את ההיסטוריה של עצמם בגופם ממש.

יחידים יכולים ליטול כך את השליטה בחייהם, אבל כדי שעם ישלוט בגורלו הוא חייב ליצור סובייקט היסטורי אפקטיבי, כלומר לאום. כאן נעוצה חשיבותה של החלפת המונח הישן והעמום "עם" במונח המודרני "לאום". במונח זה מגולם הממד הפוליטי, והוא דורש חברה מתפקדת, הנשענת על כלכלה יציבה ותרבות חיה ומשותפת. אבל בניגוד לתפישות אורגניות בנוסח הימין האירופי, הלאום כסובייקט של ההיסטוריה, כשחקן היסטורי פעיל, אינו גוף אורגני או מיסטי, ישות מסתורית המתקיימת מעל רצונם של יחידים או בנפרד מהם. מה שמחולל את הלאום האקטיבי הוא יחידים אקטיביים, וכשם שבדמוקרטיה ריבונות הכלל היא סך הריבונויות של הפרטים ולא ביטולן, כך גם הסובייקט הלאומי הפעיל הוא סך הסובייקטים הפעילים שהחליטו במודע לחולל אותו. מכאן מרכזיות האידיאל שכונה בקיצור "חלוציות", עוצמתו המיוחדת בתנועה הציונית, והקשר שלו לדמוקרטיה: יחידים פעילים המכוונים את פעולותיהם לטובת הכלל – לטובת היווצרותו של הכלל – יוצרים בעצם פעילותם את הלאום הפעיל. לא במקרה התנקזה התוכנית בסופו של דבר לשאיפה לעצמאות

מדינית. המונח לאומיות עצמו מרמז על התכוונות לממד הפוליטי של הזהות המשותפת. המדינה היא המיסוד האפקטיבי של התפישה הפעילה של הלאום.

אולם בל נשכח שהלאום היהודי היה בימי ראשית הציונות חזון ולא עובדה, תוכנית ולא דבר מה שריר וקיים. אם ה"עם" היהודי במובן הדתי היה הטרוגני דיו, ההטרוגניות הזאת הופכת משמעותית פי כמה כאשר מבקשים להעמיד את הזהות על בסיס לאומי. שכן אותם דברים המחברים יחידים וקבוצות לכדי לאום – ובראש ובראשונה טריטוריה משותפת ושפת דיבור משותפת – לא היו בנמצא. או מדויק יותר, כפי שתיאר זאת יעקב כ"ץ, הם היו רדומים: השפה המשותפת היתה קיימת בספרי הקודש ולא בשפת הדיבור, והטריטוריה המשותפת היתה מושא לכיסופים ולא מקום שהיהודים חיים בו. הלאומיות היהודית היתה פוטנציאל שעוד יש להגשימו.

דבר אחד הוא לתבוע מן היהודים ומן העמים לאמץ תפישה שעל פיה יהודי גליציה ויהודי מצרים, יהודי ארגנטינה, עיראק, רוסיה, גרמניה ומרוקו, כולם לאום אחד, ודבר אחר לגמרי הוא לממש את התפישה הזאת בחברה לאומית ממש, לקחת את האמונה בעבר משותף ואת הרצון בעתיד משותף ולהציב ביניהם גוף וחומר שיממשו את הרצון הזה. הלאומיות היא הצעת תשובה ל"שאלה היהודית", היא תוכנית לפתרון של מה שנראה כבעיה עמומה: שאלת משמעות הזהות הקולקטיבית של היהודים שרבים – יהודים ולא יהודים – חשו שהיא אכן קולקטיבית אבל לא ידעו מה התוכן שיש, או שאפשר ליצוק, במונח העמום "עם". הרצל השיב תשובה נחרצת בשם התנועה הציונית: השאלה היא שאלה לאומית, קבע ב"מדינת היהודים".

אבל לאומיות, במקרה הזה, אינה בפשטות שם חדש למשהו ישן. היא יצירת דבר חדש מתוך הישן. היא זהות שיש, אם תרצו, לדמיין אותה ולחולל אותה לפני שיהיה אפשר להפוך אותה לכוח פוליטי ממשי.[7]

הרעיון שכוונת מכוון יכולה לחולל, לברוא ממש, את הסובייקט ההיסטורי, את הלאום שיהפוך לריבון על גורלו, הוא רדיקלי מאין כמוהו,[8] משום שהיתה בו לא

7. נהוג לדבר על הלאומיות כ"קהילייה מדומיינת" בעקבות בנדיקט אנדרסון. מושג זה הוליך רבים להניח בטעות שמדומיין פירושו פיקטיבי. אלא שהציונות היא מקרה מובהק המדגים עד כמה יכול רעיון דמיוני להפוך לכוח פוליטי ממשי מאוד.

8. עניין זה היה חד במיוחד באגפים הסוציאליסטיים של התנועה, והתגלם ברעיון הסוציאליזם הקונסטרוקטיביסטי, בניגוד לסוציאליזם המהפכני. הסוציאליזם המהפכני, שנשען לא פעם על תפישה "מדעית" של ההיסטוריה שעל פי חוקיות דטרמיניסטית תוביל מקפיטליזם לסוציאליזם, הניח שהפרולטריון יתמרד בסופו של דבר נגד משעבדיו הקפיטליסטים. אלא שהסוציאליזם הציוני נתקל בהיעדר פרולטריון יהודי, והיה עליו לחולל את הפרולטריון הזה בכוונת מכוון – להפוך את היהודים לעובדי כפיים. ואם תיבנה החברה כך מראשיתה, לא יהיה לה צורך במהפכה, כיוון שמעמד הפועלים הוא זה שייצור את החברה ולא יהיה לו במי להתמרד.

רק התמרדות כנגד מצבם הגלותי של היהודים, אלא גם מה שנראה כמרד כנגד ההיסטוריה עצמה, כנגד חוקיה ומהלכה הרגיל (או מה שנתפש כמהלכה הרגיל). המעבר ה"רגיל" ממסורת למודרנה, בעיני בני הזמן, היה תהליך שהתחיל בטריטוריה, אשר בה נוצרה חברה לאומית ואחר כך מדינה, והמשיך אל התעוררות של הלאום הזה מאיזו תרדמה שבה היה שרוי, קריעת שלשלאות העריצות מעליו, ונטילת גורלו בידיו באמצעות הפיכת המדינה – בבת אחת, במהפכה, או בהדרגה, באמצעות רפורמות – לדמוקרטיה. הציונים הראשונים העזו לחשוב שאפשר להפוך את סדר הדברים הנראה כטבעי: קודם נחליט שאנו לאום מודרני, או אז תקום דמוקרטיה צפה באוויר, עוד לפני שישנה טריטוריה זמינה או מדינה המושלת בה (כזו היתה בעצם ההסתדרות הציונית), אחר כך יביא שלטון חסר מדינה זה את היהודים אל טריטוריה אחת, ושם יהפוך אותם לחברה לאומית דמוקרטית מתפקדת, שבסופו של התהליך גם תקים מדינה עצמאית.[9] התוכנית היתה חסרת תקדים, וקביעתו של הרצל ש"אין זו אגדה" נראתה ב־1902 לא פחות מופרכת מאוטופיות מדע־בדיוניות אחרות.

הבאת היהודים לטריטוריה אחת, כפי שהציע הרצל, נראתה בזמנו אגדית. אבל היה ברור גם שהיא תנאי הכרחי, אך לא מספיק. האתגר הגדול היה הפיכת העולים, אם יבואו, לחברה לאומית מתפקדת. וחברה כזאת תוכל לקרום עור וגידים רק כאשר חזון הזהות הלאומית יתממש. ומכאן מרכזיותו של רעיון "כור ההיתוך".

כור ההיתוך נעשה אצלנו, בשנים האחרונות, מושג נרדף לאפליה, לכפיית אחדות על ריבוי, והעדפת עמדה אחת על פני האחרות. הרעיון נחשב בעיני רבים לאחד מחטאיה הקדמוניים של התנועה הציונית. אבל לאמיתו של דבר, בלי כור היתוך לא היה פשר לרעיון הציוני, ולא היתה דרך להקים כאן חברה אחת, שתהיה בה תחושה של שייכות, תחושת "אנחנו", שהיא, כפי שלימד ניסיון המהפכות הדמוקרטיות, תנאי ליצירתה של רפובליקה מתפקדת.

בזאת אין כדי לומר שההוצאה לפועל של הרעיון היתה חסרת פגמים. כור היתוך יכול להיות כפייה של אתוס בידי קבוצה אחת על קבוצות אחרות. אבל הוא יכול גם להיות "מיזוג גלויות": יצירת תרבות משותפת מתוך עירוב של תרבויות רבות. יש הבדל בין ריבוי שזורם לתוך אחדות לבין כפייה של אחדות בידי קבוצה אחת, ושאלת

9. גם כאן היו מחלוקות בתוך התנועה הציונית, כמובן. יש שסברו, כמו הרצל, שהמדינה קודמת לחברה וכלכלה, ויש שסברו שקודם צריכות להיווצר חברה וכלכלה, ורק אז אפשר יהיה לשאוף לעצמאות מדינית.

השותפות ביצירת הזהות החדשה אינה קלת ערך.[10] חלק ממה שכפתה הקבוצה שיצרה את מוסדות השלטון (ואף שלטה בהם זמן רב אחרי הקמת המדינה) נעשה מקובל על רוב הישראלים, למרות שמקורו במסורות אירופיות במובהק. מתוך חלק זה ישנם אלמנטים שאפשר לקרוא להם הכרחיים לאור תוכנו של החזון הציוני: דמוקרטיה, לאומיות מודרנית בנוסח אירופה, ומכוח הגיונן של שתי אלה מתחייב גם שוויון בין המינים (בעניין זה היתה הציונות חלוצה. הקונגרס הציוני נתן זכות הצבעה לנשים לפני כל פרלמנט אירופי אחר). חלקים אחרים מן האתוס של הקבוצה המייסדת נדחו. הסוציאליזם של תנועת העבודה, למשל, נעלם אחרי שני עשורים של דומיננטיות בחברה הישראלית. אבל עובדת יסוד בהיסטוריה הישראלית היא שתנועת העבודה, ברובה יהודים מזרח־אירופים, היא שעיצבה את מסגרות החיים של היישוב ואת ארגונם הכלכלי המודרני, ומתוקף כך גם יצקה את עיקר התוכן התרבותי הראשוני של החברה היהודית המתחדשת בארץ ישראל. הנחה מובלעת היתה כאן, שקווי קלסתרו של היהודי החדש כבר נקבעו, ועולים שיבואו בעצם נדרשים להתאים את עצמם אליו. בקרב קבוצות רבות מן העולים – ובהן העליות הגדולות מארצות המזרח – עובדה זו הוסיפה עלבון על טראומת ההגירה שהיתה קשה ממילא. המעבר מחברה אגררית לחברה תעשייתית מודרנית, נוסף לעקירה מארץ המוצא, מציבים בפני אדם קשיים עצומים, חומריים, רוחניים ונפשיים כאחד. עכשיו נוספו על קשיים אלה גם ההתנשאות כלפי המזרחים ואפלייתם, החילוניות הבוטה והבוז למסורתיות של חלק ניכר מאנשי היישוב המאורגן. כל אלה הותירו צלקות עמוקות.

אבל גם רבים מאלה שנפגעו וקופחו כפרו בתוכן הספציפי של כור ההיתוך יותר משהטילו ספק בעצם הצורך בכור היתוך. ההצבעה המסיבית של מזרחים לליכוד בשנות השבעים לא היתה הצבעה כנגד כור ההיתוך הציוני, אלא כנגד הדרתם מתהליך יצירתו, ובכלל זה התחושה המתמשכת שהזהות הישראלית הנוצרת ממשיכה להדיר אותם ולראות בהם "ישראל שנייה". כשתחושות אלה קיבלו ביטוי פוליטי בשנות השבעים, המחאה התנקזה אל הליכוד. זו היתה הצבעה ציונית מובהקת, הצבעה ל"מחנה הלאומי". לא בשם רצון "להחזיר עטרה ליושנה" מחו המצביעים, אלא בשם הרצון לשותפות שווה במפעל ולחלק שווה במשאביו. המזרחים בישראל, ברובם המכריע, לא ביקשו להתבודד מפני הזהות המשותפת כדי לשמר תרבות נפרדת, אלא תבעו להפוך את תרבותם לחלק מרכזי במפעל המשותף.

היתה אפוא הסכמה רחבה על העיקר, על השאיפה לזהות משותפת. הסנטימנט

10. הממסד הציוני הכיר גם בכך שלא כל הקבוצות רוצות לקחת חלק בעתיד המשותף הזה. החרדים, למשל, קיבלו ומקבלים גם היום אוטונומיה תרבותית רחבה.

הציוני הבסיסי, הרצון להפוך את היהודים לאנשים עומדים ברשות עצמם, והתלות של המפעל הזה בזהות לאומית משותפת, הובילו אצל רובם המכריע של העולים, מן המזרח ומן המערב כאחד, להכרה בכך שהזהות החדשה־ישנה אינה יכולה להתייצב ולהפוך בת־קיימא ובה־בעת גם לשמר את תרבויות ארצות המוצא בטהרתן. על "רב־תרבותיות" וגיוון אפשר לדבר כאשר המשותף כבר קיים ויציב. אבל בשביל הציונות מה שנקרא היום "רב־תרבותיות" היתה הבעיה, לא הפתרון. המפריד היה רב והמשותף עדיין לא מספיק: לא תרבות משותפת, לא שפה משותפת, לא מבנה משפחה משותף ולא מנהגים משותפים. ברור היה לכל מי שראה עצמו כציוני שרק חברה מגובשת בעלת תחושה יציבה של זהות ומוקד חזק של הזדהות תוכל לעמוד במאמץ הקולקטיבי האדיר של החתירה לעצמאות פוליטית ואחר כך ביסוסה של המדינה. את הקמת המשק, בניית המוסדות הפוליטיים, וההקרבה העצומה שנדרשה במלחמת העצמאות, אי־אפשר לדמיין בלי תחושת שותפות כזאת. מדינה היא מיסודה הפוליטי של החברה, ובלי שתהיה חברה בעלת מוקד הזדהות עמיד – חברה ולא אוסף יחידים וקבוצות בלבד – הפוליטי יעמוד על חולות נודדים. במילים אחרות, בלי איזשהו "נרטיב הגמוני" לא היתה קמה מדינה. כשהמשותף רופף יש צורך להיאחז בו בכוח על חשבון הגיוון, ורק לאחר שהמשותף מתבסס אפשר לחזור אל הגיוון ולהעשיר את התרבות באמצעותו.

גם במקרים אחרים של חברות מהגרים, נרטיב כזה של זהות משותפת אינו נתון מאליו. יש ליצור את הזהות, במודע ובמכוון. ההבדל בין חברות מהגרים לחברות לאומיות אחרות הוא דרמטי. תחושת ה"אנחנו" ברוב מדינות הלאום – כדוגמת צרפת, הולנד, יפן או מצרים, למשל – נובעת מחוויה מיידית, מוחשית, של תרבות משותפת ועבר משותף. היא חלק מרצף שאדם נולד לתוכו ושהוא תופש אותו, בצדק או שלא בצדק, כשרשרת דורות ארוכה. בחברות מהגרים אין עבר (מיידי) משותף כזה. ניתן אם כן לנסח את ההבדל כך: ברוב החברות הלאומיות תחושת ה"אנחנו" היא פרי **חוויה של עבר משותף**. בחברת מהגרים היא פרי של **תוכנית לעתיד משותף**. ה"אנחנו" מוקרן על העתיד, לא מפעפע (או נדמה כמפעפע) מאליו מתוך העבר. תוכנית זו לעתיד משותף יכולה לרקוח לתוכה אלמנטים רבים מן העבר, או כפי שמדגים המקרה הציוני, אפילו להציב בתוכה את העבר הרחוק כיסוד חשוב. ואף על פי כן, היא ודאי לא מפעפעת מעצמה מתוך העבר הרחוק או מתוך הריבוי התרבותי של העבר המיידי. כוונתה היא במפורש ליצור מתוך כל אלה חברה חדשה. לציונות יש, במובן זה, אוריינטציה חזקה כלפי העתיד: הזהות החדשה היא הצטרפות לתוכנית לעתיד משותף, תוכנית שאת המסגרת הכללית שלה משרטטת מגילת העצמאות.

ומה על אלה שאינם רוצים להפוך לחלק מהזהות הלאומית החדשה? הרי ישנם במדינה היהודית מי שאינם ציונים, יהודים ולא יהודים. אפשר להתעכב על המקומות שבהם כפתה התנועה את דעתה, או שמנהיגיה עשו זאת מכוח החלטות רוב או מכוח סמכות אישית. אבל ביסוד הדברים ראתה התנועה את עצמה כתנועה וולונטרית, ועמדה ביומרה זו במידה לא מעטה. ההצטרפות לעתיד המשותף היא בחירה. הרצל הציע לרבנים, גם אלה שתפשו את הזהות היהודית כמעט אך ורק במונחים דתיים, להצטרף אל התנועה, אבל כיבד את זכותם שלא לעשות זאת. כך גם נהגה ישראל בחרדים. ערביי ארץ ישראל מעולם לא ביקשו לקחת חלק ביצירת זהות משותפת וודאי שאינם רוצים להיטמע בחברת רוב שתרבותה יהודית ביסודה, והרוב היהודי לא דרש מהם לעשות זאת.

ואף על פי כן, שאלת קיומם של מיעוטים דתיים ולאומיים אינה קלה עבור הציונות. שהרי הציונות יצאה מתוך ההכרה שמיעוט יהודי לא יצליח לזכות בעצמאות מלאה, בריבונות שלמה על גורלו, בתוך לאומים שראו בו זר. האם הציונות לא חוזרת ומשכפלת עבור מיעוטי ישראל, ובמיוחד המיעוט הערבי, את אותה הבעיה שביקשה לפתור עבור היהודים? האם הערבים לא נידונו לחוות בארץ ישראל גלגול חדש של כישלון האמנציפציה באירופה?

התשובה הציונית לבעיה זו נעוצה אף היא בלקחי האמנציפציה. האמנציפציה באירופה הציעה ליהודים כפרטים – הכול; ליהודים כלאום – לא כלום (דברים ברוח זאת נשמעו כבר באסיפה הלאומית של צרפת המהפכנית בשנת 1791). מניסיונם המר למדו היהודים שאין די בזכויות פרט אם הן מלוות בהכחשה של הממד הקולקטיבי בזהות.

ישראל ביקשה למזער את הקושי הזה של המיעוטים על ידי הכרה גם בממד הקבוצתי של זהותם, ובכך יתאפשר להם לשמור עליה בנפרד מזהות הרוב. מגילת העצמאות של מדינת ישראל מעניקה לבני מיעוטים, לבד מזכויות אזרח מלאות, גם מידה לא מבוטלת של אוטונומיה תרבותית. פרט להבטחה (שלא תמיד קוימה) להעניק "שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין", המדינה גם "תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות" – זכויות שהמגילה ראתה כקולקטיביות, וכך פירשו אותן הכנסת ובית המשפט העליון של ישראל. זו אינה תשובה מושלמת למאווייהם ולמצוקותיהם של מיעוטים, אבל היא טובה מזו שהציעה אירופה ליהודים במאה התשע־עשרה, ותואמת את מה שאותה אירופה מציעה ליהודים ומיעוטים אחרים בימינו (מועצת אירופה אף ניסחה עקרונות אלה במסמך שעניינו הגנה על מיעוטים לאומיים).

היישום של התוכנית הציונית רחוק מלהיות מושלם. עם זאת, קשה להתעלם מן העובדה שלמרות נועזותה של התוכנית, והיעדר תקדים למפעל שידמה למפעל הציוני, ועל אף העובדה שהמדינה קלטה בעשור הראשון לקיומה מספר עולים כפול ממספר תושביה מבלי לאבד את יציבות משטרה (גם זה דבר חסר תקדים בהיסטוריה האנושית), מטרותיה העיקריות של התנועה הושגו והיא השיגה וייצבה לאורך זמן מדינת לאום יהודית ודמוקרטית.

לאור הגשמת המטרות המרכזיות של התנועה הציונית, האם אפשר לומר שהיא סיימה את תפקידה? האם אנחנו חיים בעידן פוסט־ציוני במובן זה שאין עוד צורך בעמדה הציונית?

התשובה היא שיש בהחלט צורך בעמדה הזאת. ולא במקרה הוויכוח בין ציונים לבין אלה שאינם ציונים נותר נוקב והוא עדיין מונע על ידי יצרים עזים. ציוני הוא מי שמאמין בזכותם של היהודים למדינה דמוקרטית עצמאית, ורואה את הזהות היהודית הלאומית כלגיטימית. לכן הציונות היתה ונשארה עמדה בת־קיימא בשאלת הזהות היהודית. וכל עוד השאלה נשאלת – וודאי כל זמן שיש רבים המבקשים לערער על הלגיטימיות של רעיון המדינה היהודית, ואף לשנות את אופייה כך שתחדל להיות דמוקרטית או שתחדל להיות יהודית – הציונות תמשיך להוות תשובה רלוונטית, מרכזית, ל"שאלה היהודית".

הביקורת הפוסט־ציונית

העולם הדמוקרטי כולו מקבל את רעיון הזכות האוניברסלית – "הטבעית", בלשון מגילת העצמאות – להגדרה עצמית. הציונות ראתה את עצמה כמימוש של הזכות האוניברסלית הזאת עבור היהודים, הזכאים לה "ככל עם ועם". אולם בעלי העמדה הפוסט־ציונית סבורים שעצם הרעיון של מדינה יהודית אינו לגיטימי, כלומר שהזכות האוניברסלית להגדרה עצמית אינה חלה על העם היהודי. המדינה היהודית אינה, לפי דעתם, הגשמה של אידיאל דמוקרטי אלא הפרה שלו: הם סבורים שמדינה יהודית ודמוקרטית אינה אלא סתירה פנימית. יש לשאול, אם כן, מה, מבדיל לדעתם של מבקרי הציונות בין המקרה של מדינת ישראל לבין דמוקרטיות לאומיות אחרות?

סביב התשובות השונות לשאלה זו ניתן לסווג את העמדות הפוסט־ציוניות ולמיין אותן לפי נושאים – דת ומדינה, חוק השבות, היחס לארץ ישראל, שאלת המיעוטים ועוד. עניינים אלה עולים לעתים בנפרד, ולעתים הם שזורים זה בזה. נמיין אותם כאן, לשם הבהירות, על פי נושאי גג, ונראה כיצד מתמודדת העמדה הציונית עם ביקורות מסוג זה.[11] שכן לשיטתה של הציונות, דווקא עמדת המבקרים היא שמובילה לסתירה, ומימוש הצעותיהם לא יקרב את ישראל לסטנדרטים של דמוקרטיה וזכויות אדם הנהוגים בזמננו, אלא דווקא ירחיק אותה מהם.

דת ומדינה

האלמנט הראשון המבדיל, לדעת מבקרים רבים של הציונות, בין הדמוקרטיה הלאומית היהודית לבין דמוקרטיות לאומיות אחרות, הוא שיהדות היא דת, ולא זהות לאומית בדומה למשל לזהות הנורווגית, הפינית, הסינית או הצרפתית. מדינות ערב

11. להשוואה מפורטת בהרבה מזו שערכתי כאן בין ישראל לבין דמוקרטיות אחרות ראו אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות אדם (ירושלים ותל אביב: שוקן, 2003). חיבורם של יעקובסון ורובינשטיין סוקר את כל הסתעפויות העמדה הדוחה את הלגיטימיות של הציונות, ומציע תשובות לכל אחת מהן, בהסתמך על הנורמות המערביות של זכויות אדם וערכים ליברליים ודמוקרטיים. אין חיבור מקיף ושיטתי ממנו בנושא זה.

אף הן נקטו עמדה זו בימי הצעות החלוקה הראשונות ועודן משמיעות ביקורת ברוח זו בימינו. אם היהודים הם עדה דתית ולא לאום, הרי שדרישתם למדינה משלהם לא דומה לדרישותיהם של לאומים אחרים אלא משולה למצב שבו היו הבודהיסטים או הקתולים דורשים לעצמם מימוש של זכות ההגדרה העצמית במדינה משלהם.

אבל הגדרה עצמית תלויה ברצונה של הקבוצה – היא צריכה להיות עצמית. והציונות היתה מהפכה שהגדירה את הזהות היהודית על בסיס חילוני: הלאומיות. לא במובן זה שהיא הוציאה מכלל אפשרות זהות יהודית דתית, אלא בכך שהיא ביקשה לחולל זהות יהודית לאומית שאינה תלוית אמונה. במובן זה נחלה הציונות הצלחה לא מבוטלת. רוב הישראלים היהודים רואים את עצמם כיהודים שאינם דתיים. ואכן בעטייה של מהפכת הזהות הזאת התנגד רובו של הממסד האורתודוקסי לציונות מראשיתה, והמיעוט החרדי הגדול בישראל אינו שותף מלא ללאומיות שיצרה התנועה. חלקו רואה בחיים כאן סוג של גלות בארץ ישראל. המדינה שיצרה הציונות מבוססת על הגדרת זהות חילונית במבנה החוקתי שלה והיא בפירוש לא מדינת הדת היהודית. היא מדינת הלאום היהודי. מקורם של החוקים הוא באסיפה נבחרת, ולא בהלכה, ותוכנם של החוקים אף הוא חילוני ברובו, ודומה באופיו לזה של מדינות לאומיות אחרות (ולא של תיאוקרטיות, למשל).

ועם זאת, יש קשרים בין המדינה לבין הדת היהודית. חלקם אינם סימבוליים בלבד, אלא מוסדיים ממש. הדוגמה הבולטת ביותר לאי־הפרדה בין דת ומדינה היא מערכת בתי הדין הרבניים, שהיא חלק ממנגנון המדינה, וסמכותה בדיני נישואין חלה גם על אזרחים שאינם מאמינים.

אלא שהמערכת הזאת איננה, כשלעצמה, מערכת המעדיפה יהודים (ודאי לא מערכת המעדיפה את הרוב היהודי־חילוני). גם למוסלמים יש בתי דין מקבילים, וגם הם חלק ממנגנון המדינה. יש כאן, אם כן, לא בדיוק עירוב של דת ומדינה, אלא של דתות ומדינה. למעשה, השיטה נוסדה במסגרת האימפריה העותומאנית, וישראל ירשה אותה משום שהמנדט הבריטי השאיר אותה על כנה. העותומאנים, שהאימפריה שלהם היתה רב־דתית ורב־לאומית, השאירו את דיני הנישואין בידי העדות השונות, והמדינה נתנה תוקף לדינים האלה על ידי כך שהסמיכה את כוהני העדה לרשום נישואים בשמה.

מה שמקבע את המערכת הזאת במקומה אינו אופייה הלאומי והציוני של המדינה, אלא דווקא פשרות שעשה הרוב הציוני עם המיעוטים הדתיים, לרבות המיעוט החרדי שאינו ציוני. אופייה הלאומי של המדינה אינו תלוי במוסד זה, והמדינה לא היתה פחות לאומית בלעדיו.

אבל האם לא מוצדק לומר בכל זאת שהיהדות היא דתה של המדינה? תלוי למה הכוונה. היהדות ודאי איננה "כנסיית מדינה" במובן הפורמלי. למדינת ישראל אין כנסיית מדינה במובן החוקתי. וגם לו היה ליהדות מעמד כזה, אין בכך כדי לפסול את אופייה הדמוקרטי של המדינה. לאנגליה יש כנסיית מדינה ממש, וראש המדינה הסמלי (המלך או המלכה) הוא גם ראש הכנסייה. בישראל הראש הסמלי של המדינה אינו מתוקף תפקידו גם רב, וודאי שלא ראש הרבנות. גם לדנמרק ולנורווגיה יש כנסיות מדינה, ואף על פי כן, מעטים יטענו שאנגליה, דנמרק או נורווגיה אינן דמוקרטיות. ליוונים יש לא רק כנסיית מדינה, אלא גם זיהוי של דתם (הנצרות האורתודוקסית) כאלמנט מרכזי בלאומיותם, והקשר בין השתיים מעוגן מפורשות בחוקה של יוון. חוקת יוון נפתחת במשפט החגיגי הזה: In the name of the Holy and Con-substantial and Indivisible Trinity. גם הפולנים אינם מפרידים בין זהותם הלאומית לבין הקתוליות שלהם. אבל מעטים מתכחשים לדמוקרטיות של יוון ופולין.

אמנם נכון שסמליה של המדינה, לוח השנה ותרבותה של ישראל שואבים הרבה ממסורת הדת היהודית, אבל זו הנורמה בין העמים, ולא החריג. רבות ממדינות אירופה, למשל, הציבו את הצלב על דגלן ושילבו אותו בסמליהן הלאומיים. ברבות מהן ההמנון אף הוא קשור לדת. גם במקומות אלה, כמו בישראל, מיעוט שלא שאב את מסורתו מאותה הדת לעולם לא יוכל להזדהות עם סמלים אלה באופן מלא. אין לצפות מערבי מוסלמי בישראל שיזדהה עם ההמנון הלאומי היהודי. אבל גם אין לצפות מערבי מוסלמי באנגליה (או מיהודי מאמין באנגליה) שיזדהה עם המנון שאינו אלא תפילה לשלומה (או שלומו) של ראש הכנסייה האנגליקנית. מאותן סיבות הוא לא יוכל להזדהות עם הדגל האנגלי ששלושה צלבים שלובים בו. נוצרים לותרנים או בני המיעוט המוסלמי הילידי ביוון לעולם לא יוכלו להזדהות באופן מלא עם הלאומיות היוונית, וכך גם מוסלמים, פרוטסטנטים או יהודים בפולין. זה המצב בדרך כלל, ובזה ישראל דומה לרוב מדינות הלאום.

ראוי לזכור גם שההפרדה בין דת למדינה איננה מבטיחה בהכרח פתרון מלא לבעיה זו. בצרפת יש הפרדה חדה במיוחד, ודווקא בגלל הפרדה זו צרפת חשדנית במיוחד ביחסה לדתות שיש להן ממד ציבורי. האיסור על עטיית רעלות בבתי ספר ציבוריים הוא הדוגמה המפורסמת לכך, אבל הבעיה היא כללית. צרפת דורשת זהות רפובליקנית, והיא דורשת מבני כל הדתות לוותר על הממד הציבורי של השקפת עולמם התיאולוגית, שכן הזירה הציבורית צריכה להישאר חילונית. זירה חילונית זו משתלבת היטב עם אופייה של הנצרות, אבל הממד הציבורי החזק של דתות אחרות – לרבות האסלאם – עשוי להקשות עליהן לקבל את ההפרדה הרפובליקנית החדה בין הזירות.

חוק השבות

אבל ישנו גם חוק השבות, והוא עולה לעתים קרובות בין טענותיהם של מבקרי הציונות כעדות לכך שאופייה היהודי של המדינה מפר את עקרונות הדמוקרטיה. שני עניינים נפרדים עולים בביקורת הזאת: האחד, שהוא אוכף הגדרה דתית של המונח יהודי ובכך מפריך את היומרה הציונית להעמיד את הזהות היהודית על בסיס לאומי; והשני, שהוא מפלה על רקע "אתני" בין יהודים לערבים. בעניין הדתי הביקורת הזו מטעה, משום שההגדרה של "מיהו יהודי?" לצורך שבות אינה מקבלת את הקריטריונים האורתודוקסיים: סעיף 4א בחוק מקנה זכויות שְבות ל"ילד ולנכד של יהודי, לבן זוג של יהודי ולבן זוג של ילד ושל נכד של יהודי" כלומר במפורש גם למי שאינם יהודים על פי ההלכה. הוא מקנה זכויות כאלה גם למתגיירים, ולאו דווקא למתגיירים כהלכה. גיור שאינו אורתודוקסי המתבצע בחו"ל מוכר לצורך שבות. לכן, לא במקרה התעוררו חיכוכים רבים בין הממסד האורתודוקסי לבין המדינה על רקע זה. פרשנותו של בית המשפט העליון לחוק השבות היא מרחיבה, וכך גם התנהגותה של המדינה בפועל (לעתים תוך שימוש בשיקול הדעת הנרחב שמעניק החוק לשר הפנים).[12] רבים מאלה המוכרים לצורך שבות כיהודים אינם מוכרים כיהודים על ידי הרבנות, ונתקלים בקשיים כשהם מגיעים לרישום נישואים. אבל בפועל ניתן לעקוף את מוסד הרבנות על ידי נישואים מחוץ לגבולות ישראל, המוכרים לאחר מכן בישראל, ורבים אכן עושים זאת. גם מחוץ לשאלה זו, מי שאינם יהודים בשום מובן הלכתי יכולים להצטרף ללאום היהודי מכוח התערות בחברה ובתרבות הישראלית, אימוץ העברית, והשתתפות בחובות ובזכויות של אזרחים, תופעה שאותה כינה החוקר אשר כהן "גיור סוציולוגי".

אבל החוק נותן עדיפות ליהודים, גם אם אינו עושה זאת על פי הגדרה דתית. האם כאן, אם כן, נעוץ מה שהופך את המדינה היהודית ללא דמוקרטית? נראה שלא. החוק אינו מבדיל בין אזרחים אלא בין מהגרים, והבדלה כזאת מקובלת במדינות לאומיות ברחבי העולם הדמוקרטי ומוכרת על ידי האיחוד האירופי כעולה בקנה אחד עם השקפת העולם הדמוקרטית ועם זכויות האדם. לרוב הדמוקרטיות יש חוקי הגירה

---

12. "בניגוד לטענות, לפיהן הממסד הרבני האורתודוקסי קובע את גבולות הקולקטיב הלאומי היהודי בישראל," כותבים אמנון רובינשטיין וברק מדינה, "המגמה המובהקת היא של החלת הגדרה 'לאומית־תרבותית'. כך לא רק מכוח הפרשנות 'החילונית־ליברלית' שניתנה בפסיקה להגדרת המונח 'יהודי' שבסעיף 4ב לחוק השבות, אלא בעיקר מתוקף קביעתה של הכנסת עצמה, בסעיף 4א לחוק השבות, בדבר הענקת זכות לשבות גם לקרובים ולצאצאים של יהודי, באופן המבטא הגדרה 'לאומית־תרבותית' מובהקת למונח 'יהודי'." אמנון רובינשטיין וברק מדינה, **המשפט החוקתי של מדינת ישראל, כרך ב': רשויות השלטון ואזרחות** (ירושלים ותל אביב: שוקן, 2005), עמ' 1088.

ואין בחוק הבינלאומי דבר המזכיר זכות עומדת לכל אדם להגר לכל מקום. חלק מחוקי ההגירה למעשה דומים לחוק השבות הישראלי. מדינות שיש להן פזורה (diaspora) – שחלק משמעותי מבני עמן מפוזר בארצות אחרות – מתקנות חוקים המקלים את התאזרחותם של מי שמזוהים כבני הלאום: יוון, פולין, הונגריה, אירלנד, גרמניה ופינלנד הן אחדות מן הדוגמאות לכך. חוקים כאלה (המכונים חוקי רפטריאציה) הוכרו על ידי האיחוד האירופי כלגיטימיים, ואין חולק על כך שמדינות אלה הן דמוקרטיות כשרות.

האו״ם גם הכיר מפורשות בזכות זו במקרה היהודי. החלטת החלוקה מנובמבר 1947 התבססה על כך שלעם היהודי המפוזר מגיעה מדינה לאומית משלו, שאליה יוכל להגר באין מפריע. על סמך זה ביקש האו״ם לחלק את הארץ, כך שהיהודים – מיעוט בשטחי פלשתינה המנדטורית כולה בזמן ההחלטה – יישארו לאורך זמן רוב בחלק מוגדר ממנה. אפשר לומר שבמובן מסוים נועדה החלוקה לאפשר חוק שבות: תוכנית החלוקה שהוצעה לעצרת האו״ם על ידי ועדה שמונתה לבדוק את שאלת פלשתינה (UNSCOP) חיפשה פתרון שיאפשר הגירה יהודית בלתי־מופרעת לבית הלאומי היהודי בארץ ישראל, מבלי שהגירה זו תפגע בזכותם של ערביי פלשתינה להגדרה עצמית. הגירה בלי חלוקה איימה להפוך את הרוב הערבי למיעוט בכל ארץ ישראל. החלוקה ביקשה להבטיח שהערבים יהיו רוב במדינתם, והיהודים רוב בשלהם.

דמוקרטיה אתנית?

אבל, אומרים מבקרי הציונות, ההגדרה העצמית היהודית אינה דומה להגדרות העצמיות של מדינות לאום אחרות, משום שהיא ״אתנית״. ״אתני״ הוא בדרך כלל תחליף מודרני למושג הקדם־מודרני ״עם״, שיש לו מקבילות בשפות אירופיות אחרות (People באנגלית, Volk בגרמנית, למשל). בשונה מן המושג ״לאומיות״, למונח ״אתני״ יש ניחוח לוואי של גזענות, או גזענות למחצה, וקונוטציות צורמות כמו ״טיהור אתני״. המונח נעשה מרכזי מאז שהסוציולוג הישראלי סמי סמוחה הציע את הביטוי ״דמוקרטיה אתנית״ כדי לתאר את המקרה הישראלי כמקרה מיוחד של דמוקרטיה פגומה. האסוציאציה המיידית של המושג היא דבר שסמוחה לא התכוון אליו והחוק הישראלי אוסר במפורש: אפרטהייד, מצב שבו רק בני ה״אתנוס״ השליט שותפים להליך הדמוקרטי, ורק להם יש זכויות אזרחיות.

אבל סמוחה כן התכוון לומר שישנה אפליה מובנית לתוך החוקים שמכוננים את

המדינה. התווית "דמוקרטיה אתנית" אמורה להבדיל אותנו מסוגים אחרים של דמוקרטיות: דמוקרטיות ליברליות ורפובליקניות כמו אלה של ארצות הברית וצרפת, שבהן האזרחות אמורה להיות חופפת ללאומיות (כלומר, שכל אזרח שותף מתוקף אזרחותו לזהות הלאומית), דמוקרטיות הסדריות (consociational democracies) המכנסות תחת גג מדיני אחד קבוצות לאומיות מובחנות מבלי שהגג המדיני יכפה אותן האחת על רעותה (כגון בלגיה, שווייץ, ובמידה פחותה קנדה), ודמוקרטיות רב־תרבותיות, שהן לאומיות אבל מכירות בקבוצות זהות תת־לאומיות (כגון הודו, ועל פי פרשנויות מסוימות גם בריטניה ובצורה שונה ארצות הברית).[13]

ראשית, סוגי דמוקרטיה אלה אינם הנורמה, אלא החריגים: אלה הסדרים ספציפיים שצמחו מתוך נסיבות מיוחדות. אבל ראוי לזכור שגם אם מדינה מגדירה את עצמה באופן פורמלי שלא על בסיס "אתני", לא נובע מכך שבפועל היא אינה "אתנית". הצד הפורמלי אינו כל הסיפור. במודל הצרפתי למשל, הלאומיות והאזרחות חופפים מבחינה פורמלית: כאמור, כל מי שהוא אזרח צרפתי הוא בן הלאום הצרפתי. אבל ראשית, המודל הצרפתי קם לא רק מתוך אידיאולוגיה רפובליקנית, אלא גם מתוך תנאים סוציולוגיים של הומוגניות גדולה בין האזרחים מבחינת הזהות (לרבות הזהות הדתית, אחרי שההוגנוטים נרדפו ונטבחו על ידי בני הרוב הקתולי, ומיליונים אחרים "צורפתו" באמצעי כפייה חמורים). כלומר, הרקע להיווצרות השיטה הוא מצב שבו ממילא היתה חפיפה גדולה בין אזרחות פורמלית וזהות. שנית, בפועל, הצרפתים אינם תופשים את לאומיותם במונחים אזרחיים בלבד. החוקה הצרפתית קובעת במפורש שצרפתית היא שפת הרפובליקה, ושפה היא אולי האלמנט המובהק ביותר של זהויות לאומיות מודרניות. כדי להיות חבר בלאום הצרפתי צריך להיות אזרח, אבל על האזרח לספוג זהות ותרבות צרפתית. הדבר חורג אף מעבר למה שמעוגן בחוקה, שכן הזהות הצרפתית היא זהות לאומית במלוא מובן המילה. לכן, כשהיא נתקלת בקבוצה שזהותה הדתית אינה מתיישבת עם התפישה הצרפתית של זהות רפובליקנית, או בקבוצה המתנגדת להיטמעות תרבותית בצרפת, נוצרת בעיה חריפה. בעיני הצרפתים, הזהות הצרפתית היא זהות תרבותית עשירה ועמוקה וכשהם מבקשים להגן על צרפתיותם – והם עושים זאת במרץ רב – הם לא מתכוונים להגן רק על אזרחותם. ההגדרה הפורמלית המזהה אזרחות ולאומיות כלל אינה מנטרלת את האלמנטים ה"אתניים" והלאומיים־תרבותיים, והימין הקיצוני בצרפת יכול להניח

13. סמוחה עצמו חושב שאף אחד מהמודלים האלה אינו מתאים לישראל, ומסיבה טובה: פירושו שלילת הזכות להגדרה עצמית מן היהודים. למודלים ההסדריים והרב־תרבותיים יש טעם כאשר כל הציבורים הלאומיים חפצים בהם.

בלי חשש שאם יאמר ש"צרפת שייכת לצרפתים", גם מתנגדיו יבינו מי הם אותם צרפתים. סכנת שנאת הזרים היא ממשית מאוד בצרפת, גם כאשר לזרים האלה יש אזרחות של הרפובליקה הצרפתית. מוסלמים ויהודים בצרפת חשים היטב את היותם מיעוט, את שותפותם הלא־מלאה בזהותו של הרוב, גם אם בתעודת הזהות שלהם האזרחות והלאום מזוהים זה עם זה.

הצד הפורמלי, אם כן, איננו בהכרח תיאור ממצה של המציאות החברתית, ופתרון פורמלי איננו בהכרח טיפול יעיל בבעיה. אבל נניח אפילו שנקבל את צרפת שעל הנייר במקום צרפת שבמציאות, העובדה שהפתרון הצרפתי שונה מהותית מזה הישראלי, אינו הופך את ישראל ליוצאת דופן. צרפת היא זו שחורגת מן הנורמה. למעשה, אם ישראל היא "דמוקרטיה אתנית", אז כמעט כל מדינה אירופית היא דמוקרטיה אתנית (לרבות, כמובן, אלה שיש להן חוקי רפטריאציה "אתניים").

ואולי רוב מדינות אירופה מתאימות אף יותר מישראל לקטגוריה הזאת, משום שברובן שוררת בפועל הומוגניות אתנית גדולה יותר. קל וחומר שאם הלאומיות היהודית אתנית, כזו גם הלאומיות הפלסטינית. אבל דווקא לגבי ישראל "אתני" הוא מונח מבלבל. האם "אתני" (איך שלא נבין את המושג) הוא המכנה המשותף ליהודים יוצאי אוקראינה, אתיופיה, רומניה, ארצות הברית, מרוקו, אנגליה, ארגנטינה, גרמניה ותימן, למשל? מה, מלבד גינוי מובלע, מוסיף המונח "אתני" על המונח "לאומי"? מה בלאומיות הזאת יותר "אתני" מן הלאומיות של דנמרק או פינלנד?[14] ואיך במסגרת הזאת צריך לסווג את החרדים, שרבים מהם אינם שותפים ללאומיות היהודית אבל הם יהודים בכל זאת? האם הם חלק מן האתנוס אבל לא חלק מן הלאום? ואם כך, האם באמת אפשר להמשיך לומר שהמדינה מבטאת את זהות האתנוס ולא הלאום?

לאום ומיעוט לאומי – שאלת המיעוט הערבי בישראל

דומה שהבעיה עם מדינה "יהודית ודמוקרטית", לשיטת המבקרים, איננה "אתנית", אלא בסופו של דבר לאומית. הקבוצה הדומיננטית בישראל, בעלי הזהות היהודית־לאומית, איננה קבוצה גזעית, אתנית או דתית. היא קבוצה לאומית. ומה שיוצר את קווי ההפרדה בישראל הם בסופו של דבר לא קשרי דם ולא דת, אלא קווי

14. הטענה שחברות בלאומיות היהודית היא בעיקרה עניין של קשרי דם ואילו בלאומיות רגילה מדובר רק בהתערות תרבותית היא לכל הפחות מופרזת. גם מפני שברוב מדינות הלאום בפועל בניו ובנותיו של הלאום הם אכן בניו ובנותיו, והתערות ממש היא לעתים תהליך של כמה דורות, וגם מפני שהמקרה היהודי רחוק מלהצטמצם לקשרי דם. ראו למעלה, בדיון בחוק השבות.

החלוקה הלאומיים. הקווים האלה עוברים בין מי שזהותם לאומית יהודית, לבין מי שזהותם אינה כזאת.

לכן נפוצה בין מבקרי הציונות ההצעה להחליף את החלוקה הלאומית היהודית בזהות לאומית משותפת לכל אזרחי ישראל, ולכן המודל הצרפתי שב ועולה. לא משום שהמודל הצרפתי הוא הנהוג בין אומות העולם – הוא, כאמור, אינו כזה – אלא משום שהוא נראה כפתרון חד ונקי לבעיה של יחסי רוב ומיעוט שבמקרה הישראלי היא שאלה בוערת תמיד, בשל הסכסוך בין הלאומים (לא רק המודל הצרפתי משמש את מבקרי הציונות כהצעה לפתרון הבעיה. נגיע גם למודלים אחרים כשנדון ברב־תרבותיות). ההנחה של המבקרים היא שאם נעשה כמו צרפת ונזהה בין לאומיות לבין אזרחות, נעמיד את כל האזרחים במעמד שווה מול מוסדות המדינה וכך תתבטל האפליה מאליה.

אלא שבדומה לשאלת הדת, דווקא המודל הזה, שהוא שוויוני באופן פורמלי, לא רק שאינו פותר את בעייתו של המיעוט, אלא שהוא מחריף אותה. הוויתור שהוא דורש בתחום הזהות אינו של הרוב, אלא של המיעוט. שכן אם מדובר במדינה דמוקרטית, אותה זהות משותפת תבטא כמובן, מתוקף המנגנון הדמוקרטי עצמו, את אופיו של הרוב יותר מאשר את אופיו של המיעוט. המיעוט יתקשה להגן על זהותו בתנאים אלה. ובצרפת בולט הדבר במיוחד: צרפת אינה מכירה במיעוטים לאומיים בתוכה, או ברצונם לשמר את זהותם הנפרדת, אינה מאפשרת גילויים של זהויות כאלה בזירה הציבורית, ולא במקרה צרפת סירבה לחתום על אמנת המסגרת האירופית להגנה על זכויות המיעוטים הלאומיים (1995).[15] בפועל, מיעוט המבקש להגן על זהות נפרדת בצרפת עושה זאת בניגוד לכוונת הרפובליקה הצרפתית, ועשוי למצוא את עצמו מבודד ומופלה בתוכה יותר מאשר במדינות אחרות. לא קשה לשער איזו התקוממות יצור בישראל כל ניסיון להחיל את המודל הצרפתי. פירושו יהיה, למשל, ביטול מערכת בתי הספר הציבוריים דוברי הערבית והחלפתם בבתי ספר דוברי עברית, ביטול הערבית כשפה רשמית שנייה, ביטול מערכת בתי הדין המוסלמיים לנישואים, ובעצם שלילת כל אלמנט ציבורי אחר של זהות המיעוט. החלת המודל הצרפתי אינה אלא ביטול האפשרות של המיעוט לשמר את זהותו.

הרעיון של לאומיות "ישראלית" משותפת במקום זהות לאומית יהודית הוא לכן לא רק מלאכותי – שכן גם הערבים וגם היהודים אינם שותפים ואינם רוצים להיות שותפים לזהות אחת – אלא גם דכאני: פירושו המעשי כפיית זהותו של הרוב על

15. צרפת סירבה גם, בסופו של דבר, לחתום על האמנה האירופית לשמירת לשונות מיעוטים ולשונות מקומיות מאותה סיבה: "שפת הרפובליקה היא צרפתית," כפי שכתוב בחוקת צרפת.

המיעוט. אם ישראל תישאר דמוקרטית, והזהות המשותפת והאחידה תיקבע בהליך דמוקרטי, הזהות הזאת תהיה פחות או יותר זהותו של הרוב: לא סביר ששפת המדינה תהיה אספרנטו, או שלוח השנה שלה יתבסס על חגי הנצרות או על מורשת היעקובינים בצרפת. שפתה תהיה עברית, לוח השנה שלה יכיל את חגי הרוב, והתוכן התרבותי האחיד ייתן משקל – בדומה לנעשה בצרפת – למורשת התרבותית של הרוב. כבר ברעיון שהזהות הזאת תהיה "ישראלית" ולא "יהודית" נחשפת הפירכה שבו: המונח "עם ישראל" הוא הרי ביטוי נרדף ל"יהודי". אזרחים ערבים הרואים עצמם כפלסטינים בלאומיותם מאמצים אזרחות ישראלית, אבל יצירת זהות לאומית ישראלית משותפת היא עניין אחר: זו תהיה שלילה של זהותם הפלסטינית, בניגוד מפורש לרצונם.

דווקא משום שישראל מבדילה בין זהות לאומית (יהודית) לאזרחות (ישראלית) היא מאפשרת באופן עקרוני למיעוט לאומי לשמר את זהותו מבלי לפגוע באזרחותו. זו המחיצה המגוננת על זהות נפרדת מן הרוב. שכן לאמיתו של דבר, המיעוט הערבי בישראל מגדיר את עצמו במפורש ובמתכוון בנפרד מזהותו של הרוב. כל עוד אלה הם פני הדברים, היטמעות בזהות של הרוב – ולא משנה אם נקרא לה "יהודית", "ישראלית", "עברית", "כנענית" או "בריטית" – לא תפתור את הבעיה. הזהות הלאומית בישראל אינה כוללת ואינה יכולה לכלול את זהותו של המיעוט, משום שזה בדיוק הדבר שהמיעוט מבקש להימנע ממנו. מה שבעיני חלק מן המבקרים הוא הצעת תיקון לבעיית ההדרה, הוא בעיני המיעוט הצעה לכפייה של זהות שאין הוא רוצה בה.

הדילמה אינה מיוחדת לישראל, והיא אופיינית למדינות הלאום בכלל. הגרמנים בפולין אינם לפי הבנתם את עצמם (ולפי הבנת הרוב אותם) פולנים בזהותם הלאומית, והם אינם פולנים בזהותם בדיוק מפני שהם גרמנים. בני המיעוט האוסטרי בדרום חבל טירול, הנמצא בתוך גבולה של איטליה, אינם איטלקים בזהותם אף על פי שאזרחותם איטלקית, בדיוק מפני שהם משמרים קשר של זהות לאומית לאומה הגרמנית ולאוסטריה. כך גם ההונגרים בסלובקיה וברומניה, או הדנים בצפון גרמניה, או הסלובנים באוסטריה. והדוגמאות רבות מספור. בכל המקרים האלה, כמו בזה הישראלי, אם מיעוט תופש את זהותו שלו במונחים לאומיים (או לאומיים ודתיים, ובמיוחד כאשר מדובר בשתי שפות לאומיות שונות) בנפרד מן הרוב, הוא יתנגד לכל הגדרה משתפת או מכילה של זהות משותפת. לכן הסדרים בנוסח זה הישראלי לא רק שאינם חריגים, הם למעשה הם הדרך הנהוגה ואף המומלצת על פי הנחיות מועצת אירופה.

דווקא ההצעות הנשענות על רעיון "מדינת כל אזרחיה" בנוסח הצרפתי נקלעות לנוסחאות מלאות סתירות: הן מתלוננות על מדינת הלאום שהיא פוגעת במימוש זכותו של המיעוט לשמירה על זהותו הלאומית, אבל מבקשות לפתור את הבעיה על ידי ויתור פורמלי של הרוב על אותה זכות עצמה. כך הדבר למשל בכמה תוכניות לביטול זהותה היהודית של המדינה שהונפקו בשנים האחרונות בידיה של אליטה מיליטנטית מקרב ערביי ישראל: "מסמך החזון", הצעת "החוקה הדמוקרטית" של מרכז עדאללה, ו"הצהרת חיפה" כולם מדברים בשפה של זהות אזרחית (שאינה לאומית) על הרוב, אבל ממשיכים לדבר בשפה לאומית על המיעוט הערבי־ישראלי. מכאן הם מגיעים בקלות למסקנות לאומיות לגבי הפלסטינים, אבל למסקנות הסדריות או ליברליות לגבי היהודים: ישראל צריכה להפוך למדינת כל אזרחיה שאינה לאומית, או למדינה דו־לאומית; אבל לצד ישראל צריכה לקום מדינה לאומית פלסטינית עצמאית שהיהודים יפונו ממנה. מדינה ערבית כן, מדינה יהודית לא. כלומר, המסמכים הללו מבקשים מן היהודים לוותר על הגדרה עצמית לאומית, ובו־בזמן דורשים מהיהודים להכיר בהגדרה עצמית לאומית אצל הפלסטינים. כשהם מדברים על מדינת ישראל הם דורשים דמוקרטיה ליברלית מופשטת ולא לאומית, או דמוקרטיה הסדרית דו־לאומית, אבל על מימוש פוליטי של זכותם של הפלסטינים ללאומיות (אתנית?) הם אינם מוותרים.

יוצא שהם מכירים בזכותם של כל העמים להגדרה עצמית, ורק היהודים אינם זכאים לזכות הזאת. יחס זה של אֵיפָה ואֵיפָה – דין אחד לעם היהודי ודין אחר לעמים אחרים – נפוץ גם בקרב המבקרים הפוסט־ציונים מקרב היהודים הישראלים, אשר בדרך כלל אינם כופרים בלאומיות הפלסטינית וגם אינם סבורים, למשל, שארצות ערב סביב ישראל צריכות להתנער מהגדרתן את עצמן כמדינות ערביות רק משום שיש בקרבן מיעוטים לא־ערבים.

לכן, כפי שנראה, אלה מבין חסידי "מדינת כל אזרחיה" הלא־לאומית המבקשים להיות עקביים, מתכחשים הן לזהות הלאומית של היהודים והן לזו של הפלסטינים. מבקרים מסוג זה רואים בלאומיות בכלל תופעה מסוכנת, איום מתמיד על חירותם של פרטים, ולא אפיק מימוש חיובי של חירות זו. הם אינם טוענים כנגד הלאומיות היהודית בשם לאומיותו של המיעוט, אלא מבקשים לעגן את השקפתם בטענה כללית יותר הדורשת ניתוק הנרטיבים של הזהות מן המנגנונים של הכוח הפוליטי. נשוב לעניין זה בפירוט בהמשך, בדיון ברב־תרבותיות. אבל מבחינה פוליטית הם מציעים לשני העמים – יהודים ופלסטינים – לוותר על שאיפתם להגדרה עצמית.

עמדה זו מנוגדת כמובן לשאיפותיהם של שני העמים עצמם, אם כי בפועל היא יכולה לקדם את שאיפותיהם של הקיצונים בצד הפלסטיני: מדינה אחת פירושה רוב ערבי, ורוב כזה יוכל לממש הגדרה עצמית במדינה ערבית ומוסלמית כמו אלה השכנות לישראל.

אפליית מיעוטים בישראל

בין שטוענים כנגד המדינה היהודית בשם הזכויות הקולקטיביות של המיעוט, ובין שטוענים נגדה בשם זכויותיהם של בני המיעוט כפרטים, ללא ספק הטענה החזקה ביותר והמשכנעת ביותר של מבקרי הציונות מעוגנת באפליה הממשית כנגד ערביי ישראל, ולא בשאלת יחסי שני העמים לסמלי המדינה; היא מתייחסת לא לאי־שותפות בתחושת הזהות, אלא לאי־שוויון ממשי בחלוקת טובין, כלומר אפליה בתקציבים, בתעסוקה ובאפשרות לממש בפועל חירויות וזכויות שהחוק מבטיח. מתוך אלה נגזרת הביקורת על רעיון המדינה היהודית והדמוקרטית, מפני שלטענת המבקרים יש קשר ישיר בין מישור הזהות, שבו המדינה מוגדרת כיהודית, לבין האפליה בפועל. האם זה מקרה, הם שואלים, שדווקא אלה שאינם שותפים לזהות הלאומית הם גם מי שמופלים ברמות החומריות והמוחשיות האלה? האם זה מקרה שבמדינה המוגדרת "יהודית" מופנים המשאבים בעיקר לקבוצה היהודית?

בהגדרה הפורמלית זה לא אמור להיות כך. ולכן, לפחות בהגדרה, את האפליה במדיניות ניתן לתקן בלי לשנות את אופי המדינה. מדינת ישראל היא באופן חוקתי מדינה לאומית שהיא גם דמוקרטיה, כלומר מדינת כל אזרחיה, כשם שאיטליה או דנמרק הן מדינות לאומיות ששייכות לכל אזרחיהן, כולל בני מיעוטים בתוכן. מגילת העצמאות מבטיחה שוויון אזרחי מלא לכל האזרחים, ובדומה למדינות לאום אחרות גם בישראל שוויון הזכויות אינו תלוי בשותפות בזהות הלאומית. נוסף על כך, ישראל מציעה גם זכויות קולקטיביות (למעשה יותר מן המינימום הנדרש על ידי האמנה האירופית להגנת זכויות המיעוטים הלאומיים) שמאפשרות למיעוט לשמר את זהותו ותרבותו. בתיאוריה, אם כן, ישראל מציעה כמעט כל מה שאפשר כדי להקל על הקושי שנוצר למיעוט במדינת לאום.

אבל, כידוע, יש פער ניכר בין התיאוריה לבין הפרקטיקה, ומבקרי הציונות סבורים שעובדה זו אומרת דרשני. אם התיאוריה אינה מיושמת, הם סבורים, יש סיבות טובות לחשוב שהיא פגומה. ישנן שתי גרסאות לטענה הזאת. הראשונה והקיצונית יותר מעריכה שהציונות מעולם לא לקחה ברצינות את התיאוריה

הדמוקרטית שלה, ושכל הרטוריקה המתייחסת למתן זכויות שוות לפרטים ולמיעוטים ולזכות האוניברסלית להגדרה עצמית של כל העמים היא מן השפה ולחוץ. למעשה, לפי הגרסה הזאת, עיקרה של הציונות הוא התיישבות על חשבון בני המקום. בתוך הקטגוריה הזאת ראוי להזכיר שני גוונים נבדלים (אם כי לא תמיד נפרדים) – האחד מבוסס על סיווג הציונות כקולוניאליזם, והשני על סיווגה כלאומנות.

אלה המדגישים את הקולוניאליזם רואים בתנועה הציונית מקרה אחד מיני רבים שבו התיישבו אירופים בארצות העולם השלישי במטרה לנצל אותן – כלומר את משאביהן ואוכלוסייתן – לטובת המתיישבים החדשים וארץ המוצא. הלאומיות היהודית בגרסה הזאת היא מעטה דק, סיפור כיסוי שנועד להסתיר את הפרקטיקה הקולוניאלית. זהו סיפור כיסוי מרגיז במיוחד, בעיני בעלי עמדה זו, ו"המצאת הלאומיות" במקרה היהודי היא שערורייתית יותר מכפי שהיא במקרים רבים אחרים. בעיני מי שמבין את הסכסוך הישראלי-פלסטיני על פי הדוגמה של הקולוניאליזם הצרפתי באלג'יר (בנוסח הנרטיב הנפוץ אצל הפלסטינים על אודות הסכסוך), ה"סיפור" הלאומי של הציונות הוא אכן ציני ונִבזי בצורה יוצאת דופן: אף שבפועל הציונות, לפי השקפה זו, דומה לצד הצרפתי הקולוניאליסטי, יש לה החוצפה לצייר את עצמה כאילו היא הצד האלג'יראי הלאומי; האימפריה הכובשת מציגה את עצמה כתנועת שחרור לאומית הנאבקת באימפריה. לכן חלק מהמחזיקים במודל הקולוניאלי מבקשים להראות עד כמה שטחית ודקה היא הכסות הלאומית, עד כמה הלאומיות היהודית מופרכת ומלאכותית.

הבעיה עם הגרסה הזאת היא, כמובן, שבלי מטרופולין – ארץ-אם שאליה שייכים המתיישבים, שממנה הם נשלחים ובשמה הם שולטים – התווית "קולוניאליזם" מאבדת את עיקר תוכנה. הקולוניאליזם האנגלי היה שלוחה של אנגליה, והצרפתי שלוחה של צרפת. ואילו המתיישבים היהודים בארץ ישראל לא היו נציגיה של מעצמה שמחוץ לקולוניה, אלא מהגרים מארצות רבות שבהן הם היו זרים או זרים למחצה, ולעתים קרובות מיעוט נרדף. חלקם הגדול היו פליטים ממש. הציונות אמנם נעזרה רבות באימפריה הבריטית, והאימפריה הבריטית (או לפחות חלק ממנה) ראתה בציונות, לזמן קצר, תנועה שתסייע בביסוס השפעתה במזרח התיכון, אבל כל זה לא הופך את החלוצים של היישוב החדש דומים לאדמיניסטרציה הבריטית בהודו, למשל. הציונות מעולם לא היתה שלוחה של האימפריה הבריטית, ולא התיימרה, וגם לא התבקשה לשלוט בשמה. הציונות ודאי לא שאפה להנציח את השלטון הקולוניאלי הבריטי, וכידוע התעמתה איתו בסופו של דבר ונאבקה להשתחרר ממנו

ומן ההגבלות שהטיל על העלייה. מהסיבות האלה ועוד,[16] קשה לראות איזה ערך אנליטי יש להחלת המודל הקולוניאלי, ומה הוא מוסיף מלבד נימת גינוי.

הגוון השני בקטגוריה הזאת מדגיש יותר את הלאומיות, ולא בהכרח רואה בזו היהודית ציפוי דמגוגי שברירי שנועד לכסות על משהו אחר (כגון מפעל קולוניאלי). הלאומיות עצמה היא היא הבעיה. לא שבריריותה וקלישותה, אלא דווקא להפך, עוצמת אחיזתה היא שהולידה את התוצאות החמורות ביותר. מה שהופך אותה לקטלנית כל כך אינו מה שמייחד את המצאת הלאומיות היהודית, אלא דווקא מה שמשותף לה וללאומיות במקומות אחרים, ובעיקר לה וללאומנות מבית מדרשו של הימין האירופי הקיצוני. שכן, לפי הגרסה הזאת, מוצאה של הלאומיות היהודית אינו במחשבה הרפובליקנית, הסוציאליסטית, הליברלית והדמוקרטית, ולא בזכותם של כל העמים להגדרה עצמית, אלא ברומנטיקה שייחסה תכונות מיסטיות ואורגניות ל"גוף" הלאומי; לא בזכותם של כל העמים להגדרה עצמית, אלא ברעיון הקשר המטאפיזי בין העם לאדמתו. הלאומיות הציונית, טוענים בעלי עמדות כאלה, מעולם לא היתה דמוקרטית בכוונותיה, משום שהיא לאומיות של דם ואדמה (blood and soil nationalism). לכן, לפי פרשנות זו דרשה הציונות זכות בלעדית ליהודים על הארץ, וראתה בכל דייריה האחרים של הארץ נטע זר בגופה האורגני של האומה. הציונות היא לפיכך תנועה לגאולת אדמת ארץ ישראל מידי "זרים". ומכאן קצר הקו המחבר לאומיות "אתנית" ל"טיהור אתני": רעיון המדינה היהודית אינו רק יוצר אפליה, אלא הוא עצמו אידיאולוגיה של גירוש ונישול.[17]

הציונות אמנם עשתה – כדרכן של תנועות לאומיות – רומנטיזציה של הקשר בין האדם היהודי לאדמת ארץ ישראל, וגם העלתה על נס את עבודת האדמה וההתיישבות. אבל כדי לגזור מכאן לאומנות דם ואדמה צריך לנתק את הרטוריקה

---

16. הצד הכלכלי אף הוא מבליט את ההבדל בין הקולוניאליזם האירופי לבין המקרה הציוני: כיוון זרימת ההון היה פנימה ולא החוצה, ונועד לבסס את עצמאותו של מקום ההתיישבות ולא את תלותו, ולפתח את כלכלתו ולא לרוששו כדי להעשיר איזה מטרופולין מרוחק. חלק ממגמה זו היה הרעיון של "עבודה יהודית", בניגוד לרוב המפעלים הקולוניאליים שהתבססו על ניצול עבודה ילידית זולה. מדיניות זו מתוארת על ידי המבקרים בעיקר כנישול מכוון, אבל בפועל, הציונות הגדילה את אפשרויות התעסוקה של כלל האוכלוסייה וגם הביאה לעליית שכרם של כלל הפועלים.

17. ההאשמה של הציונות בטיהור אתני מבוססת לעתים קרובות על תוצאות מלחמת העצמאות, שהפכה כשלושה רבעי מיליון פלסטינים לפליטים. ואולם האשמות אלה נוטות בדרך כלל להתעלם מן העובדה שהמלחמה נכפתה על ישראל ויצרה איום מיידי על עצם יכולתו של היישוב היהודי לשרוד. גם במסגרת המלחמה, כך קובע המחקר המקיף ביותר בנושא, הבריחות והגירושים היו תולדה של התגלגלות האירועים, ולא חלק מתוכנית כללית של מי מהצדדים. "בעיית הפליטים," כותב בני מוריס, "היא יציר של מלחמה, ולא פרי תכנון מוקדם יהודי או ערבי." ראו בני מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947–1949** (תל אביב: ספריית אופקים, עם עובד, 1991), עמ' 382.

הזאת מהקשרה. הרומנטיזציה הזאת התקיימה בתוך אידיאולוגיה שהריבונות, ולא האדמה, עומדת במרכזה, ורוחה שאבה מן הכמיהה להפוך את היהודים לאנשים עצמאיים ויצרניים. הרטוריקה של "גאולת האדמה" היא חלק ממגמה רחבה יותר שעיקרה גאולת האדם היהודי מכפיפותו על ידי הפיכתו לפועל, לחייל ולעובד אדמה על אדמתו שלו. יש משום עיוות בניסיון הזה לבודד את אלמנט ההתיישבות מתוך המסגרת הנותנת לו משמעות, ובכך לנתק את הציונות מבסיסה המוסרי בזכות האוניברסלית להגדרה עצמית ובהשקפת העולם הדמוקרטית. ההתיישבות בארץ ישראל היא אמצעי (אמנם אמצעי שאין בלתו, לשיטת הציונות) להגשמת המטרה, שהיתה ונותרה עצמאות, ריבונות של יהודים על גורלם. והמתארים את האמצעי כמטרה למעשה מתעלמים מן העיקר.

יש בין הישראלים מי שסבורים שגאולת האדמה צריכה לגבור על השיקול של שימור הרוב היהודי (שעליו נשענת זכותם של היהודים להגדרה עצמית לאומית בדמוקרטיה משלהם) ועל כן דרשו סיפוח מיידי של שטחים אלה. אבל קבוצה זו היא מיעוט קטן. גם ממשלות הימין נמנעו מלספח את שטחי יהודה, שומרון ועזה משום ששימור הדמוקרטיה מחד גיסא, ואופייה היהודי של המדינה מאידך גיסא, היה מכריע בעיניהם, וברור היה שסיפוח יתקע טריז בין הדמוקרטיה לאופי היהודי של המדינה: דמוקרטיה יהודית יכולה להתקיים רק כשהיהודים הם רוב.

אבל לא כל הטענות המבקשות לגזור את האפליה הממשית מהגדרת המדינה כיהודית סובלות מן החולשה של הטיעון הקולוניאלי מזה, והפרשנות של הציונות כלאומנות של דם ואדמה מזה. חלקן אינן מתעלמות מיומרתה של הציונות לדמוקרטיה, ואינן רואות ביומרה זו כסות מטעה מעל מטרות אחרות, אלא טוענות במקום זאת שהיומרה עצמה איננה ניתנת לקיום כל עוד המדינה מוגדרת כיהודית. ההגדרה הזאת, מאחר שהיא מבוססת על תפישתה של קבוצה אחת את עצמה כ"בעלת הבית", יוצרת הטיה ואף הצדקה לחלוקה לא שווה של משאבים וטובין. העובדה שהשוויון שמבטיחה מגילת העצמאות אינו מתקיים נובעת מאותה מגילה עצמה, המגדירה את המדינה כמדינת לאום יהודית. לכן האפליה לא תבוא על תיקונה עד שתשנה המדינה את הגדרתה מהגדרה יהודית־לאומית להגדרה אזרחית. טענות כאלה מתייחסות ברצינות לתפישתה העצמית של התנועה הציונית ויש להן, לכן, משקל רב יותר בוויכוח.

הקושי שהן מעוררות נעוץ בהנחה המובלעת שכל מדינת לאום אינה יכולה בעיקרון להבטיח שוויון אזרחי למיעוטים בתוכה, ושכולן מפלות מיעוטים כאלה באותו אופן

שישראל מפלה את המיעוט הערבי. אבל לא זה המצב. ברוב מדינות הלאום יש מיעוטים לאומיים, ורבות מהן מקיימות את הבטחת השוויון בצורה משביעת רצון, נותנות לבני המיעוט זכויות אזרח מלאות, אוטונומיה תרבותית ניכרת וחלק שווה במשאבים. כך נוהגות רבות ממדינות אירופה במיעוטיהן. כלומר, לא תמיד ולא בכל מקום אי־שותפות בזהות הלאומית המגולמת במדינה מובילה גם לאפליה חומרית ופגיעה בזכויות אזרחיות של מיעוטים (לאומיים, גזעיים, אתניים או דתיים).

לכן, כך נדמה, ההבטחה שנתנה מדינת ישראל במגילת העצמאות ניתנת לקיום מבלי לשנות את המסגרת הפורמלית של מדינת הלאום היהודית. המסגרת החוקית של מדינת ישראל, ומקומם של מיעוטים לאומיים במסגרת זו, עומדים בעקרונות שהתוותה מועצת אירופה במסמך שכבר הזכרנו – אמנת המסגרת האירופית להגנה על זכויות המיעוטים הלאומיים. ואם מדינות לאום אחרות מסוגלות להעניק שוויון אזרחי משביע רצון למיעוטים מבלי לוותר על זכות ההגדרה העצמית של הרוב, דומה שיש לחפש את שורשי האפליה לא במסגרת החוקתית של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.

יש מי שיבקשו את ההסבר בסיבות שמקורן במיעוט ולא ברוב, ויצביעו, ברוח תזת "התנגשות הציוויליזציות" של סמואל הנטינגטון, על מצבם של מיעוטים מוסלמיים במערב בכלל, בהשוואה למיעוטים לאומיים ודתיים אחרים שהשתלבו ביתר הצלחה. אבל דומה שגם המצדדים בהסברים כאלה יתקשו להתעלם מן העובדה הבסיסית שהיחסים בין המיעוט הלאומי הפלסטיני לרוב היהודי נטועים קודם כול לא בתוך מאבק ציוויליזציות מופשט, אלא בתוך סכסוך פוליטי קונקרטי, סכסוך אלים ומתמשך, שעודו מדמם, בין בני הלאום שהמיעוט שייך אליו לבין בני לאום הרוב. העובדה שישראל אינה מקיימת במלואה את הבטחת השוויון המלא של מגילת העצמאות נובעת, במידה רבה, אפילו מכרעת, מן החשדנות ההדדית והעוינות שיוצר הסכסוך הזה ושיוצרת ההיסטוריה העקובה מדם שלו.

מבלי לוותר על המאבק למען קיומה של ההבטחה, ראוי לזכור גם שביחס למצבים ייחודיים כאלה, הרקורד של ישראל אינו מן הגרועים. מדינות לאום אחרות, כולל מדינות לאום שאנחנו מזהים עם המודל האזרחי־ליברלי, ושלדעת המבקרים חסינות מפני העוול הקיים בישראל, נהגו במיעוטים החיים בקרבן באופנים גרועים בהרבה בזמן סכסוכים מן הסוג הזה. ארצות הברית, דוגמה נפוצה בין מבקרי הציונות ל"מדינת כל אזרחיה" שכביכול אינה לאומית, אסרה בהמוניהם את אזרחיה ילידי יפן כאשר פרצה מלחמה בין ארצות הברית ליפן. כאשר קבוצה מסוג אחר, קבוצה אידיאולוגית כמו הסוציאליסטים, נתפשה כ"בלתי־אמריקאית" – כלומר כקבוצה

שאינה שותפה ליסודות הזהות של האמריקאים כפי שהם מבינים אותם – היחס אליה היה נוקשה ודורסני. לא מגיע לנו עיטור לשבח על שלא נהגנו בפראות כזאת, ומגיע לנו ציון לגנאי על האפליה המתמשכת. אבל כדאי לזכור גם שאפילו מנקודת מבטו של המיעוט המצב אינו קיצוני כפי שהוא מתואר לעתים. ראשית, לאור נתוני הדו"ח המיוחד של האיחוד האירופי, "מוסלמים באיחוד האירופי – אפליה ואסלאמופוביה" (2006), מתברר שהפער הממשי בין אוכלוסיית הרוב לבין המוסלמים, במדדים מרכזיים (כגון רמת השכלה, תוחלת חיים, תעסוקה, שכר ועוד) בדרך כלל גדול במדינות האיחוד האירופי מכפי שהוא בישראל. כך שלמרות הדעה המקובלת, וחרף הסכסוך הלאומי המתמשך, מצבה של האוכלוסייה הערבית בישראל עדיין טוב ממצבם של מוסלמים במקומות אחרים. זו לא הצדקה לאפליה שעדיין מתקיימת – בהקצאת תקציבים, בפיתוח תוכניות מתאר, בהזדמנויות תעסוקה וכדומה – אבל העובדות האלה מסייעות לראות את התמונה בפרופורציות.

ועם זאת, בכל האמור לעיל אין כדי לטעון שהמיעוט יוכל ליישב לחלוטין בין רצונו לשמור על זהות נפרדת לבין רצונו להרגיש בבית במדינת ישראל במידה שווה לרוב. אלא שמטענה זו לא נגזר שבשם הרצון של המיעוט להגדרה עצמית יש לבטל את זכות ההגדרה העצמית של הרוב. הציונות, שרואה את הזהות היהודית במונחים לאומיים מובהקים, מעולם לא דרשה מכל הדמוקרטיות הלאומיות שיפסיקו להיות לאומיות מפני שיש מיעוט יהודי בקרבן. היא לא טענה שהמיעוט הזה רשאי למנוע מן הרוב להגדיר את עצמו לפי רוחו. בניגוד לרטוריקה הנהוגה בפי חסידי רעיון מדינת כל אזרחיה הלא־לאומית, הדרישה שישראל תפסיק להיות יהודית אינה מקדמת את הדמוקרטיה. כל עוד המדינה עומדת על עקרונותיה הדמוקרטיים, הרוב יבטא באמצעות הדמוקרטיה את אופיו. למעשה, למנוע מן הרוב את האפשרות הזאת פירושו ביטול, לא הגשמה, של העיקר הדמוקרטי: ריבונות האזרחים. ולכן רעיון "מדינת כל אזרחיה" הלא־לאומית אינו, כפי שנוהגים לתאר אותו תומכיו, התקפה על אופייה היהודי של המדינה בשם הדמוקרטיה, אלא הוא התקפה על העיקרון הדמוקרטי עצמו. אין דרך לעקוף את העובדה שכדי לעשות את המדינה ללא־לאומית – לא־יהודית במקרה הזה – נצטרך קודם לשלול מן האזרחים את זכות ההצבעה שלהם ולמנוע מהם לממש את זכותם להגדרה עצמית. כל עוד הם יכולים להצביע בבחירות, וכל עוד יש במדינה רוב יהודי יציב, יום המנוחה יהיה שבת, החופשות יתבססו על חגי ישראל, עברית תהיה השפה הראשית של הספֵרה הציבורית, והתרבות העברית תמשיך להוות מקור לסמלים, לטקסים, ולתרבותה של המדינה.

אם דחיית האופי הלאומי של המדינה אינה נשענת באמת על הדמוקרטיה, מהיכן היא שואבת את צידוקה המוסרי? התשובה היא שהבסיס המוסרי של טענות אלה הוא תפישה ליברלית־רדיקלית וצרה, הרואה את העולם דרך זכויות של פרטים בלבד, ומתכחשת לממד הציבורי של חיי האזרחים. לפי שיטה זו, הדמוקרטיה הליברלית היא אסופה של פרטים שביניהם שורר שוויון (משפטי ותרבותי אך לא כלכלי) גמור לא רק אל מול רשויות המדינה אלא גם ביחס לסמליה ותרבותה. אם חלק מאזרחי המדינה אינם יכולים להזדהות עם סמליה של המדינה, טוענים בעלי עמדה זו, הרי שעקרון השוויון מופר, והאי־שוויון הוא בסיס הקביעה שמצב זה אינו דמוקרטי. אם נקפיד במושגינו נוכל אפוא לומר שרעיון "מדינת כל אזרחיה" הלא־לאומית הוא ביקורת ליברלית על הדמוקרטיה, ואנחנו מכנים אותו ביקורת דמוקרטית בגלל הנטייה של הז'רגון המשפטי והפוליטי הנהוג בישראל להשתמש בליברליזם ובדמוקרטיה כמושגים נרדפים.

אלא שליברליזם ודמוקרטיה אינם, כמובן, היינו הך.[18] דמוקרטיה היא משטר שבו הריבונות האפקטיבית מצויה בידי כלל האזרחים.[19] ליברליזם הוא השקפה המציבה במרכז את חירות הפרט (וכרוכה במקרים רבים בשיטת משטר שבה החירות הכלכלית והשוק החופשי הם אבן היסוד של הסדר החברתי). הקשר בין ליברליזם לדמוקרטיה הוא מורכב, ומוצדק לכנותו דיאלקטי: מצד אחד יש להם תחום חפיפה ושורש משותף ברעיון ריבונות האדם על גורלו – האדם כיחיד, ובני האדם כקבוצה. יתרה מזאת, החירות הפוליטית שאותה הדמוקרטיה מבקשת לבסס, השותפות בריבונות, היא זכות מרכזית בין זכויות הפרט, שבלעדיה החירויות האחרות עשויות לאבד את

18. יש הסבורים שהליברליזם הוא "מהותה" של הדמוקרטיה. הטענה החוזרת להצדקת הרדוקציה של הדמוקרטיה לליברליזם היא ש"דמוקרטיה איננה שלטון הרוב". טענה אחרונה זו היא נכונה, כמובן. ראשית, יכול להיות שלטון רוב שאינו דמוקרטי, כאשר למיעוט אין זכויות פוליטיות, לרבות הזכות לבחור ולהיבחר. שנית, עקרון הרוב אינו מגדיר את הדמוקרטיה, ולכן הטענה מציבה איש־קש שאותו היא ממוטטת אחר כך בקלות. המגִנים על הדמוקרטיה אינם אומרים שדמוקרטיה היא, בפשטות, שלטון הרוב. הדמוקרטיה היא ריבונות של כלל האזרחים, ועקרון הרוב הוא שיטת הכרעה הנגזרת ממצב זה. מה שאמור להשתמע מן הטענה ש"הדמוקרטיה איננה שלטון הרוב" בוויכוח הציבורי הזה הוא שאם כך דמוקרטיה היא כל מה שמגביל את העיקרון הזה (קודם כול זכויות הפרטים והמיעוטים). וגם זו, כמובן, טענה מטעה. משטר המגן על זכויות הפרטים שבו הריבונות אינה בידי האזרחים, איננו דמוקרטיה. במובן הזה הטענות נגד שלטון הרוב אינן אלא סיסמה שבחסותה הגדרת הדמוקרטיה מתכווצת לתחום הפרט וזכויותיו, ושאלת הריבונות נעלמת מן העין. וכך, אם דמוקרטיה איננה אלא זכויות של פרטים, אפשר לקרוא את ההתקפה על הדמוקרטיה הישראלית ועל זכותם של הישראלים להגדרה עצמית כביקורת דמוקרטית.

19. בהוראתו המודרנית של המושג חל תנאי נוסף: שאין מעמד קבע של תושבים שאינם אזרחים, כפי שהיה למשל בדמוקרטיה של יוון העתיקה, או בארצות הברית שלפני מלחמת האזרחים ולפני מתן זכות ההצבעה לנשים.

משמעותן. ממשל בהסכמת ובשליטת הנמשלים, הכרחי (אם כי לא בהכרח מספיק) להגנה אפקטיבית מפני שרירות השלטון.

מצד שני, ליברליזם ודמוקרטיה מחזקים זה את זה גם בכך שהם מגבילים זה את זה: חוקות של דמוקרטיות ליברליות מציבות מחסום של זכויות כהגנה מפני עריצות הרוב (למשל "מגילת הזכויות", כפי שמכונים עשרת התיקונים הראשונים שצורפו לחוקה של ארצות הברית). מחסום כזה מבטיח שרוב לא יוכל, למשל, להחליט שדמו של המיעוט מותר. מצד שני, זכויות של יחיד אינן יכולות להוות מחסום בפני כל אינטרס של הרוב, ובתנאים מסוימים רשאי הרוב להפקיע אותן. אבל אלה לא רק גבולות שהליברליזם והדמוקרטיה שמים זה בפני זה, אלה מגבלות שיש בהן אלמנט של חיזוק הדדי: דמוקרטיה פופוליסטית שאינה ליברלית חותרת תחת עצמה משום שהיא עשוי להפוך לעריצות הרוב, עד כדי פגיעה בשותפות האפקטיבית של יחידים וקבוצות בריבונות. ליברליזם שאינו דמוקרטי, "עריצות נאורה", מתקשה לקיים את זכויות הפרט משום שהגבלת השותפות בריבונות, הגבלת החירות הפוליטית, תלויה בהגבלה בפועל של חירויות אחרות (למשל פגיעה בחופש ההתאגדות וההתכנסות, ומכאן גם פגיעה בחופש הביטוי ובהגנה מפני שרירות השלטון). דמוקרטיה חסרת בלמים ליברליים מסתכנת באיבוד הדמוקרטיות, וליברליזם שאינו דמוקרטי מועד לאבד גם את הליברליות שלו.

הביקורת הליברלית על הלגיטימיות של ההגדרה העצמית הלאומית מניחה שהליברליזם יכול להגביל את הדמוקרטיה עד כדי כך שלא יאפשר לה להביא לידי ביטוי את זהותו של הרוב. מבחינתה של מדינה כזאת – כך רבים נוטים לדמיין את ארצות הברית – הפוליטי אינו זירה להגדרה של זהות קולקטיבית אלא רק סך כל הכרעותיהם של פרטים עצמאיים ומוגני זכויות לגבי ארגון חייהם המשותפים במובן הפרקטי הצר (הסדרת הכלכלה, החוק הפלילי, יחסי החוץ וכדומה). אלא שאין מדינה כזאת (גם ארצות הברית, כמובן, אינה כזאת). הכרעתם הממשית של פרטים מבטאת כמעט תמיד את תחושת שייכותם לקולקטיב, את זהותם ואת תרבותם, ולכן ההתקפה על הלאומיות בשם הערכים הליברליים מוכרחה לעקוף את המוקש הדמוקרטי הזה: הכרעתם הממשית של האזרחים מביאה לביטוי את זהותם. מכאן הנטייה של בעלי עמדות כאלה להכחיש את העובדה שהזהות באה "מלמטה" באמצעות המנגנון הדמוקרטי, ולתאר את הלאומיות במקום זאת כדבר מה הנכפה מלמעלה בידי קבוצת אליטה שנטלה מונופול על ייצורו של "נרטיב הגמוני". האזרחים כולם ליברלים, ורק האליטה ההגמונית היא לאומית. אלא שבפועל, הלאומיות באה גם מתוך הרצון

והצורך של הפרטים, "מלמטה",[20] ולכן הדרך האחת לבטל אותה או להיפטר ממנה היא דווקא "מלמעלה": ביטול האופי הלאומי אינו הצעה דמוקרטית עממית, אלא הצעה של אליטה ליברלית ביקורתית, ואפשר ליישם אותה, כפי שכבר ציינו, רק אם ייאסר על אזרחי המדינה לממש את זכותם להצביע בבחירות.

כור היתוך, רב־תרבותיות ורב־לאומיות

העובדה שמודל שהוא לכאורה אמריקאי מגלם לעתים קרובות את החלום הפוסט־ציוני על ליברליזם טהור ובלתי־לאומי אינה מפתיעה. זה הדגם שהגיע אלינו יחד עם רוחות הגלובליזציה שנושאות איתן את הזן האמריקאי של הליברליזם. אמריקה גם נדמית, על פני הדברים, מתאימה יותר מן המודל הצרפתי. גם ארצות הברית, כמו ישראל, היא מדינה שנוצרה מתוך חברת מהגרים, ולכן גם היא מתלבטת באותן דילמות, ומבקשת (בניגוד לצרפת) לאפשר לצד לאומיותה המשותפת ביטויים של זהות קבוצתית בתוכה. גם בה (כמו בישראל ובניגוד לצרפת) לא שוררת הומוגניות של זהות "אתנית". אבל ישנה עוד סיבה, בולטת פחות אולי, במבט ראשון, לאימוץ הנלהב של המודל האמריקאי. רוחות הגלובליזציה לא הביאו לכאן רק את הליברליזם האמריקאי עצמו, הן גם נשאו איתן את נטייתם של אמריקאים רבים לאי־הבנת זהותם שלהם. אמריקה עצמה תופשת לעתים את המנגנון הדמוקרטי שלה כמנותק משאלות של זהות. לא שהזהות אינה עיסוק מרכזי בארצות הברית, להפך. האליטה המשכילה עסוקה בפירוק ובהרכבה של מגוון זהויות ממוקפות על פי קטגוריות חוצות של מגדר, מוצא, דת וכדומה. אבל ההנחה הבלתי־מפורשת של חסידי הרב־תרבותיות באמריקה היא שבכל אחת מן הקטגוריות – איטלקי־אמריקאי או אפריקאי־אמריקאי, למשל – הזהות היא מה שבא לפני המקף (איטלקי, אפריקאי), ואילו מה שבא אחריו (אמריקאי) מייצג, או לפחות אמור לייצג, את הדמוקרטיה עצמה, את הפרוצדורה הניטרלית.

זה כמובן לא כך. למעשה, "אמריקאי" היא הזהות החזקה יותר. אמריקה איננה אוסף של נרטיבים שונים הדרים זה בצד זה, היא קודם כול נרטיב־על אמריקאי מובהק שכל הזהויות הממוקפות הן וריאציות עליו. דמוקרטיה, אינדיווידואליזם

20. המקרה הציוני מדגים זאת בחדות מיוחדת, שכן הקונגרס הציוני היה מין דמוקרטיה לאומית שלא היתה לה מדינה לכפות את עמדתה דרכה. אפשר להתעקש לבחון את הציונות רק מנקודת ביקורת על כור ההיתוך שאכן היו בו אלמנטים של כפייה ממסדית של זהות, אבל בזה שהיתה גם כפייה מלמעלה אין כדי לומר ש"למטה" לא היו רגשות לאומיים, ושבהיעדר כפייה לא היו האזרחים מבקשים להם ביטוי לאומי. קביעה אחרונה זו, כמדומה, אין לה על מה להיסמך.

נחרץ ודתיות עמוקה, אמונה איתנה בשוק חופשי ומרקם שלם של תרבות ומנהגי חיים שזורים לתוך הזהות הזאת, ויוצרים נרטיב יציב ועשיר, זהות משותפת לכל האמריקאים, ולכל המבקשים להצטרף אליהם. "הרב־תרבותיות" באמריקה היא שכבה שנייה, דקה יותר, מעל שכבה עבה של זהות אמריקאית משותפת.

ועם זאת, אמריקה מאפשרת מרחב מסוים לתת־זהויות רבות, ובתנאי שהללו מקבלות את מעמדן כחלק של הזהות המשותפת, לא כנפרדות ממנה. והריבוי הזה הוא היסוד לנטייה אל המודל האמריקאי. שכן הביקורת הרב־תרבותית הקיצונית – זו הדוחה את עצם הלגיטימיות של זהות לאומית משותפת באופן עקרוני – איננה רק ביקורת ליברלית בשמם של פרטים. היא קודם כול ביקורת על הציונות בשמן של קבוצות: גם קבוצות שמחוץ למחנה הציוני (כמו ערביי ישראל והחרדים) וגם תת־קבוצות בתוך הלאום היהודי שזהויותיהן הפרטיקולריות טושטשו או נמחקו על ידי כור ההיתוך הישראלי. בניגוד לגרסאות הקיצוניות של הליברליזם שאינן מכירות בזכויות שאינן פרטיות, העמדה הרב־תרבותית דווקא מבקשת לשמר ולטפח זהויות משותפות, ומכירה באספקטים הקולקטיביים בחיי בני אדם. גם היא חוסה בדרך כלל תחת הרעיון "מדינת כל אזרחיה" הלא־לאומית, אבל היא עושה זאת בין השאר כדי להגן על אותן הקבוצות: המטרייה המדינית המשותפת תהיה ניטרלית מבחינת הזהויות הקבוצתיות שמתחתיה. כאן מתחדדת התפישה של כפיית הלאומיות בידי אליטה הגמונית, ויחד איתה הביקורת על סוג מסוים של זהות קבוצתית – הזהות הלאומית. הזהות הלאומית היא בעייתית, על פי גישה זו, משום שהיא מחברת בין נרטיבים של זהות לבין מנגנוני הכוח הפוליטי: הזהויות הרבות המתממשות בספֵרה האזרחית נתפשות כחופשיות, ואילו המיזוג בין זהות ומוסדות פוליטיים יוצר כמעט מאליו, לדעת מבקרים אלה, כפייה. המוסדות של המדינה, שיש להם כוח אכיפה ממשי (חקיקה, שיטור, שיפוט, חינוך ועוד), כופים את הזהות הלאומית מלמעלה. הפתרון הוא אפוא להרחיק את הממד הזהותי מן הממד הפוליטי, וליצור מדינה ניטרלית מבחינת הזהות, שתאפשר לזהויות רבות לפרוח באופן חופשי מתחתיה במגזר האזרחי.

תפישה זו של תפקיד המדינה היא חלק ממשפחה רחבה יותר של פתרונות, שבהם מתקיים גג פוליטי משותף, אבל הגג הזה אינו אמור לגלם זהות של קבוצה כלשהי. הסוג הראשון של פתרון מובהק מן הסוג הזה הוא הדמוקרטיה ההסדרית, נוסח בלגיה, שווייץ וקנדה. המודל הזה עובד ככל הנראה במידה מוגבלת ובנסיבות מיוחדות. בשווייץ הוא יציב במיוחד, בבלגיה הוא נדמה בשנים האחרונות כמתפורר,

ובקנדה הוא שנוי במחלוקת. בכל המקרים הוא תלוי בנכונותן של כל הקבוצות לוותר על השאיפה לעצמאות מדינית, וביחסי שלום יציבים ביניהן. אפילו בתנאים כאלה הישרדותו איננה מובטחת, ודומה שפירוקן של יוגוסלביה וצ׳כוסלובקיה (שלא לדבר על אימפריות רב־לאומיות כמו האימפריה העותומאנית, ההבסבורגית או הסובייטית) הוא הגורל היותר שגרתי של ניסיונות דו־לאומיים ורב־לאומיים. מכל מקום, במקרה הישראלי־פלסטיני, קשה לראות איך הוא יכול להיות רלוונטי: אם מדובר על ישראל שבתוך הקו הירוק בלבד, פירוש הדבר שרק קבוצה אחת, היהודים, תוותר על זכותה העקרונית להגדרה עצמית פוליטית, ותכפיף את עצמה לישות המשותפת, ואילו הפלסטינים לא יצטרכו להשלים את המהלך בוויתור דומה משלהם (שכן להם תהיה מדינה לאומית מחוץ לקו הירוק). ואם מדובר על כל השטח שבין נהר הירדן לים התיכון, נראה שאפשר יהיה לכפות ניטרליות מוחלטת של המנגנון הדמוקרטי רק בניגוד לשאיפותיהם של שני העמים, באמצעים דיקטטוריים. באין שלום ממושך, ובאין רצון, קשה לראות איך אפשר לכונן משטר דמוקרטי משותף, מבלי שהאזרחים יפרקו אותו בכוחם האלקטורלי. התוצאה הצפויה תהיה כנראה דומה יותר ללבנון או לבוסניה מאשר לשווייצריה. תוצאה זו צפויה גם בהסדרים הבאים שנסקור, ובכל זאת יש טעם לדבר עליהם בנפרד, משום שההצעות שלהם שונות בכמה אלמנטים מהותיים שלהן.

המודל הרך יותר של שיתוף קבוצות לאומיות במסגרת מדינית אחת שכביכול אין לאף אחת מהן מונופול עליה, הוא המודל הבריטי. כאן, לכאורה, דווקא ישנה זהות לאומית רופפת המזוהה עם המדינה המשותפת, אבל היא מאגדת בתוכה את הקבוצות השונות ואינה פוגעת בזהותן הפרטיקולרית. היא יוצרת מעין לאומיות־על דקה אבל משותפת – זהות בריטית – מעל מבנה שהוא רב־לאומי. אלא שבפועל הזהות הבריטית היא בעיקר אנגלית. שפתה של הממלכה המאוחדת היא אנגלית, ראש המדינה הבריטית היא מלכת אנגליה, ומלכת אנגליה היא גם ראש כנסיית המדינה האנגליקנית. לא במקרה האנגלים שלמים עם הזהות הבריטית של הממלכה המאוחדת, ואילו הסקוטים חשים פחות בנוח בתוכה, ורבים מהם מבקשים לפרוש מן הממלכה ולייסד מדינה סקוטית עצמאית. הסקוטים מרגישים, במידה רבה של צדק, ש״בריטיות״ היא בעצם שם אחר לאנגליות. בריטניה היא בסופו של דבר מדינה לאומית, וגם בה זהות משותפת פירושה דומיננטיות של זהות הרוב. כוח זה נובע, כמובן, מעצם היותה דמוקרטית: מיעוטים כמו הסקוטים נדרשים בפועל לוויתור משמעותי שהרוב אינו נדרש לו. בריטניה נותנת מרחב לא קטן למיעוטים לאומיים

לבטא בו את אופיים, אבל דווקא יומרתה לזהות משותפת "בריטית" מכרסמת בחופש היחסי הזה.[21]

מאותן הסיבות גם הפתרון האמריקאי שעליו מרבים הפוסט־ציונים להישען אינו מתאים. כאמור, גם האמריקאיות היא זהות לאומית במלא מובן המילה, וגם כאן מיעוט המבקש לשמור על זהות **לאומית** נפרדת (בניגוד לזהות דתית או אתנית, למשל) לא יוכל לעשות זאת. אבל מעבר לשאלת אופייה של אמריקה הממשית, יש טעם גם לבחון את אמריקה כפי שהיא נתפשת על ידי פוסט־ציונים הדוגלים ברב־תרבותיות רדיקלית. אמריקה דמיונית זו מציעה לפחות בתיאוריה מודל "נקי" של העמדה הרב־תרבותית הקיצונית: בניגוד למודל של דמוקרטיה הסדרית, או להסדר הבריטי, הנרטיבים של הזהות מתקיימים מתחת לגג פוליטי משותף, אבל במנותק ממנו. נניח אפוא לרגע שהזהויות הממוקפות אכן מפרידות באמצעות המקף בין האלמנט הזהותי (אפריקאי, איטלקי, אירי, וכו') לבין הפוליטי (אמריקאי) שהוא אך ורק כללי משחק דמוקרטיים.[22] המדינה – "מדינת כל אזרחיה" שאינה לאומית – היא אם כך פלטפורמה מנהלית, שלכל הזהויות מקום שווה ביחס אליה. הנרטיבים הרבים יתקיימו זה לצד זה ולאף אחד מהם לא תהיה יומרה לכפות עצמו על שכנו. הרב־תרבותיות הקיצונית בנוסח הזה היא, בעיני עצמה, דמוקרטיה בין נרטיבים. דמוקרטיה של נרטיבים, סבורים מבקרים אלה, משלימה ומגבירה את השוויון בין פרטים, מפני שהיא מכירה גם בצורך של כל הפרטים הללו בשייכות קבוצתית, והיא דואגת שגם המעמד של קבוצותיהם יהיה שווה.

אבל ההנחה שדמוקרטיה בין נרטיבים מגדילה את השוויון משום שהיא נותנת כבוד שווה לתרבותן של כל הקבוצות, היא הנחה בעייתית. כאשר מדובר, למשל, בקבוצת שוליים שבה נהוגה אפליה והכפפה שיטתית של נשים, מתן כבוד לנרטיב זה והימנעות מכפייה של ערכי המרכז דווקא מנציחה את האי־שוויון ולא מונעת אותו. למעשה הנוסחה כולה יכולה לעבוד רק כאשר מעבר לריבוי כבר מצויה אחדות, וכבר יש הסכמה על ערכי היסוד של הדמוקרטיה הליברלית. ההנחה שהפלטפורמה המנהלית של הדמוקרטיה הליברלית בנוסח אמריקה אכן ניטרלית אפילו באמריקה שעל הנייר מתבדה כאשר בוחנים אותה אל מול זהויות תרבותיות שאינן מתיישבות

---

21. אם לסקוטים היתה מדינה משלהם, מצבו של מיעוט סקוטי שהיה נותר באנגליה ודאי היה שונה. הרצון לפרישה של סקוטים רבים מבטא, מכל מקום, את התחושה שהשותפות במדינה ה"בריטית" פירושה ויתור על זכותם להגדרה עצמית.

22. במובן הזה השם שהשקפות כאלה מסתופפות תחתיו, "הפוליטיקה של הזהות", הוא מטעה, מפני שלמעשה, אם נקפיד על מונחינו, מדובר בדה־פוליטיזציה של הזהות: הזהות הקבוצתית היא לגיטימית רק כל עוד היא מנותקת מן המנגנון הפוליטי.

עם המודל הליברלי עצמו. ועל אחת כמה וכמה באמריקה הממשית: כאשר המורמונים מבקשים להגן על פוליגמיה, כאשר קומוניסטים קוראים תיגר על יסודות השיטה הקפיטליסטית, כאשר קבוצה מסרבת להכיר בשוויון בין המינים, באינדיווידואליזם או בדמוקרטיה עצמה, מתברר שמה שנראה כפרוצדורלי מכיל תוכן ערכי הקשור לזהות ותרבות, ושולל אלמנטים מרכזיים מזהויות אחרות. יוצא שתפישה זו של רב־תרבותיות יכולה להיות שוויונית רק כאשר התרבות הדמוקרטית־ליברלית, כאלמנט זהותי ולא רק מנהלי, כבר התבססה והיא מקובלת על כל הקבוצות. באופן פרדוקסלי יוצא שמבנה כזה הוא קונסיסטנטי רק כאשר הוא מניח שכבה חד־תרבותית עבה ומשותפת, כשהוא יכול לצפות לכך שלא ייתקל בנרטיבים המפלים נשים, נרטיבים המתנגדים לפלורליזם עצמו, הכופרים בדמוקרטיה או הדוגלים בקומוניזם.

תנאים כגון אלה אינם מתקיימים בחברה הישראלית, שהאתוס הדמוקרטי שלה עדיין צעיר, ועולם הערכים שעליו הוא מבוסס אינו משותף לכולם. כוחו של האתוס הדמוקרטי בישראל נובע מן התנועה הציונית שייסדה את הדמוקרטיה הזו. ועל כן, בה־במידה שהנרטיב הציוני ההגמוני ייחלש, ותגבר השפעתן של הקבוצות הלא־ציוניות – שברובן מחויבות פחות לדמוקרטיה – כך תיחלש גם הדמוקרטיה הישראלית. יוצא שבמידה מסוימת לפחות נשען השוויון בישראל, כפי שהוא נשען בדמוקרטיות אחרות, על נכונותה של הדמוקרטיה הליברלית לכפות את יסודותיה, מכוחו של הרוב, על מיעוטים. כך נהגה גם ישראל כאשר אכפה את זכות ההצבעה לנשים על קבוצות שלא רצו בה. לו כיבדה ישראל את הנרטיבים של כל הקבוצות במידה שווה, היו נשים ערביות וחרדיות, למשל, נותרות בלא זכות הצבעה.

אבל תהיה זו תמימות להניח שהיישוב המאורגן כפה על העולים אך ורק את ערכי הדמוקרטיה, הסוציאליזם או הליברליזם, כפי שנהג בקבוצות שמחוץ למחנה הציוני. ככל שהדברים נוגעים לקבוצות שראו את עצמן כשותפות לזהות היהודית הלאומית, הקבוצה שייסדה את המדינה התעקשה לא רק על כמה מערכי היסוד הדמוקרטיה, ואף לא רק על עצם הצורך בזהות משותפת. היא גם נתנה לזהות זו תוכן בדמות חזונה שלה. הביקורת על כור ההיתוך, במובן זה, אינה מופרכת כלל: יסודות החברה והתרבות בישראל הונחו במידה רבה בידי יהודים מזרח אירופים, ואף על פי שהתרבות שיצרו לא היתה העתק של תרבות יהדות מזרח אירופה בגולה (גם היידיש נרדפה על ידם עד חורמה) הרי שהם נטו להניח בכל זאת שהזהות היהודית הלאומית כבר עוצבה בידיהם, ושעל העולים לעבור תהליך של היטמעות לתוכה. לעתים

נתקלה מגמה זו בהתנגדות מיידית (למשל המאבק על החינוך במחנות העולים בראשית ימיה של המדינה) ולעתים היא נתקלה בהתנגדות שתעלה על פני השטח ותבוא לידי ביטוי רק כעבור שנים רבות (ההצבעה המזרחית המסיבית כנגד מפלגת העבודה בשנות השבעים).

לשיטתם של פוסט־ציונים מן הגוון הרב־תרבותי הרדיקלי, די בזה כדי להוכיח שכור ההיתוך הוא מפעל דיכוי, ושהזהות הלאומית עצמה היא דכאנית במהותה. לשיטתם רק החלפת הלאומיות בריבוי זהויות תפתור בעיה זו.

ואולם ביקורת מן הסוג הזה מתעלמת מן העובדה שתלונותיהם של העולים היו על הביצוע ולא על רעיון כור ההיתוך עצמו: הם לא ביקשו החלפה של הזהות המשותפת בריבוי זהויות, ולא שימור של זהותם מן הגלות בטהרתה. הם ביקשו שהזהות המשותפת אכן תהיה פרויקט משותף ושחלקם בעיצובה לא ייפקד. לכן נטתה מחאתם של המזרחים לא למפלגות שהכריזו על עצמן כעדתיות, אלא למפלגת הליכוד שבלאומיותה ובציוניותה הם לא הטילו ספק. העולים עצמם, ברובם הגדול, ראו את עצמם כציונים, וכך רואים את עצמם גם רוב בניהם ובנותיהם בישראל היום.[23] גם כאן, אם כן, כמו בביקורת הליברלית הצרה המגבילה עצמה לזכויות של פרטים בלבד, גם הרב־תרבותיות הרדיקלית אינה ביקורת הבאה "מלמטה", מן ההמונים שבשמם היא דוברת, אלא להפך, היא באה "מלמעלה", מן השכבות המשכילות שרכשו את השקפתן, טעמן, ורגישותן בעיקר בהשפעת האידיאולוגיה הרב־תרבותיות בנוסח אמריקה.

ככל קבוצת מהגרים ביקשו גם רוב המזרחים, בין השאר מטעמים חומריים, התערות קלה שתבטיח פתיחה של ערוצי המוביליות החברתית. אבל תהיה זו טעות לייחס לכורח כזה בלבד את שאיפתם לקחת חלק בתרבות משותפת. הלאומיות היהודית החדשה ענתה על צורך עמוק של היהודים בכל התפוצות, גם בתפוצות המזרח. התלות של יהודים בחסדי אחרים, כפיפותם, היותם חשופים לפרעות ולאלימות, לא היתה עניין אירופי בלבד. ולכן הפתרון שהציעה הציונות, אף על פי שיצא מתוך ההקשר האירופי, נתן מענה גם למצוקה של שאר התפוצות. גם ליהודי המזרח הציעה הציונות אפשרות להחליף את מעמדם המוכפף כבני קבוצות חסות (ד'ימי) ברחבי ארצות האסלאם, במצב חדש של עצמאות וריבונות. גם להם הציעה

23. מיעוט מתוך העולים ביקש לו בסופו של דבר מפלגה עדתית, ומצא לו בית בר־קיימא בש"ס שביקשה, לפי עדותה על עצמה, להחזיר עטרה ליושנה. אבל מיעוט זה גם הוא אינו דוגל ברב־תרבותיות, אלא בחד־תרבותיות מובהקת, ששאיפתה היא נסיגה מעולם הערכים של הדמוקרטיה הליברלית, לטובת תפישה הלכתית וזהותית אחידה (כך גם בהלכה: ש"ס שואפת להאחדה ולא לפלורליזם בהלכה).

הציונות לעמוד ברשות עצמם מבלי לוותר על יהדותם, חיבור בין נרטיב של זהות לבין מנגנון פוליטי. גם להם היא הציעה לשמר את הזהות הקולקטיבית, את המשכיותו של העם היהודי, בגלגול לאומי המתאים לנסיבות הזמן. מאחר שגם יהודי המזרח, כמו יהודי אשכנז, נאבקו בעקשנות ובתנאים קשים ביותר לשמור על זהותם הקולקטיבית כיהודים, מאחר שגם הם ביקשו לשמר משהו שנקרא העם היהודי, הפרויקט הציוני, כביטוי של זהות קולקטיבית ועצמאית, דיבר גם אל לבם.

ראוי לזכור גם ששיקולים שאינם אידיאולוגיים וזהותיים, שיקולים פרגמטיים וכלכליים, אינם מבוטלים כשמדובר במהגרים. ההתקפה על הזהות המשותפת אינה נראית תמיד מן השוליים כפי שהיא נראית מן המרכז, ולא במקרה השקפתם של העולים עצמם שונה מהותית מזו של אותם בני שכבות משכילות שאימצו לעצמם עמדות פוסט־ציוניות, ומבקשים לדבר בשם העולים. ההצעה להחליף את הזהות המשותפת במקבץ זהויות פרטיקולריות שישמרו על אוטונומיה תרבותית פירושה בפועל הוא שעולים חדשים יישארו במעין גטאות תרבותיים שינציחו את עמדת הפתיחה הקשה שלהם, ויותירו אותם לאורך זמן בשוליים.

בידודם בגטאות כאלה גם יחליש את רגשות האחריות ההדדית, את תחושת הסולידריות המדרבנת חברה קולטת עלֶיה לקחת אחריות על גורלם ורווחתם של העולים. יש חשש, אם כן, שיותר משדובר כאן בשאלה של סובלנות, מדובר כאן במדיניות של הזנחה. מדינת הרווחה הישראלית, ככל מדינת רווחה, איננה רק מערכת מוסדית ומערך תקנות לחלוקת משאבים, היא גם ביטוי של תחושת שותפות גורל, והיחלשותה של תחושה זו מצמצמת את הרגשת החובה של המעמדות המבוססים כלפי המעמדות המבוססים פחות. העמדה הרב־תרבותית הקיצונית, זו השוללת את עצם הלגיטימיות של זהות משותפת, שוללת כל אפשרות של סולידריות רחבה. מאחר שסולידריות תלויה ישירות בקיומה של זהות משותפת, היעדר זהות כזאת לא מאפשר לסולידריות ולמנגנוני הרווחה הנותנים לה ביטוי, לשרוד.[24]

מטרתו של כור ההיתוך, אם כן, היא כינון שכבה יציבה של זהות משותפת. אבל בזאת אין לומר שהוא דורש גם אחידות. יש הבדל, גם לוגית וגם מעשית, בין התעקשות על קיומו של המשותף, לבין כפיית אחידות. מעל השכבה המשותפת יכולות להתקיים וריאציות רבות ושונות. אמנם כל אלה חייבות להתיישב עם השכבה

24. מגמה של היחלשות מדינת הרווחה המתקיימת מכוח סולידריות רחבה כזאת, תפגע, כמובן, גם במי שנמצאים מחוץ למחנה הציוני, ושאף הם נהנים מאותם שירותי רווחה.

המשותפת ואינן יכולות לפגוע ישירות בערכיה היסודיים, אבל כל מי שמביט בחברה הישראלית על גיוונה העצום ותסיסתה התרבותית המתמדת, יוכל לראות שהמקום שהיא מותירה לגיוון בתוך הזהות הלאומית המשותפת הוא למעשה רב.

כידוע, קבוצה שאינה מקבלת את הזהות המשותפת עצמה יכול לבודד את עצמה ממנה במידה לא מעטה ולהסתגר בגטו תרבותי שמצמצם את המשותף לקבלה מינימלית של המסגרת החוקתית של המדינה. מדינת ישראל מאפשרת זאת, ויש מי שיטענו שהיא מאפשרת זאת במידה מופרזת, כאשר היא פוטרת מגזרים שלמים מחובת שילוב תוכניות ליבה בחינוך ומרגולציה של רכישת קישורים בסיסיים המאפשרים לאדם להתפרנס בחברה מודרנית. אבל עצם קיומה של אוטונומיה כזאת למי שחפצים בה הוא תזכורת מתמדת לכך שכור ההיתוך הוא ביסודו מפעל הנוגע למי שרוצים לקחת בו חלק בלבד. ואלה הנאבקים על תוכנו, על פרטי עיצובה של הזהות המשותפת, הם בדרך כלל מי שרואים את עצמם כחלק ממנה.

באיזו דרך יש, אם כן, לעצב את מדיניות כור ההיתוך כך שתתקן את הליקויים שחשפה הביקורת עליו, ותיצור זהות משותפת בלי שזו תהיה, או אפילו תיראה ככפייה של קבוצה אחת על כל האחרות? נדמה שהתשובה אינה מצויה בהחלטה מראש על תוכנה המלא של הזהות המשותפת, אלא על אופן יצירתה. השאלה אינה רק מה נקבע, אלא גם מי קובע. אם נתפוש את כור ההיתוך לא כשכפולה של זהות הקבוצה הראשונה, אלא כזרימה של הריבוי אל תוך השיתוף, נותיר מרווח רב יותר לקבוצות מצטרפות לעבד את מסורתן אל תוך המפעל המשותף. הזהות היהודית הלאומית יכולה לשאוב מתוך מקורות תרבותיים רבים ומגוונים, כפי שאכן קרה לה בסופו של דבר בפועל, והשער צריך להיות פתוח במודע לתרומות נוספות של קבוצות נוספות. סגנונות אמנותיים, נוסחי תפילה, ניסיון היסטורי ועושר חווייתי חדש, כל אלה יכולים וצריכים להפוך לאלמנטים בתוך המשותף. כל מי שמקבל את עקרונות הפרויקט המשותף, את התוכן הבסיסי של התוכנית המשותפת לעתיד – ואין להכחיש שדבר זה כרוך בוויתורים לא מעטים על אלמנטים מן העבר – הופך שותף, ועל החברה הקולטת להיות פתוחה לתרומתו, כשם שהיא אחראית לרווחתו. ההבדל בין תפישה כזאת של כור ההיתוך לבין שתי האלטרנטיבות – כור ההיתוך הממשי של ראשית ימי המדינה מזה, ורב־תרבותיות קיצונית המתכחשת למשותף מזה – הוא ממשי ולא רק תיאורטי. דוגמה אולי תבהיר את ההבדל הזה.

התפישה הישנה של כור ההיתוך הולידה, בראשית ימי המדינה, ספרי לימוד משותפים על תולדות ישראל שהתרכזו בסיפורם של יהודי אירופה, שם צמחה הציונות המדינית. ילד שעלה ממרוקו לא היה מוצא בהם את תולדות קהילתו.

התרופה שמציעים לנו הרב־תרבותיים הקיצונים היא למעשה ריבוי של ספרי לימוד. במקום הספר האחד הזה, המבוסס על זהותה של קבוצת המייסדים בלבד, כל קבוצה תלמד מספר שיספר את תולדותיה ויטפח את זהותה הנפרדת. בגרסאות הקיצוניות של רעיון זה אף עלתה הדרישה שכל עדה תלמד בשפתה. בתי ספר "רוסיים" ילמדו את כל המקצועות ברוסית, בתי ספר "אתיופיים" ילמדו את כל המקצועות באמהרית, וכדומה.

לעומת זאת, תפישה של כור היתוך המביאה בחשבון את הביקורת, תציע ספרים משותפים המכילים את הריבוי. ספרים כאלה יספרו את סיפוריהן של כל עדות ישראל, אבל יתעקשו שכל אחת מאלה תכיר גם את סיפוריהן של האחרות. כל תלמיד ותלמידה יוכל לזהות בתוך הספרים האלה את סיפורם שלהם, וידעו שעל האחרים להכיר סיפור זה. אבל הם ידעו גם שחובה עליהם להכיר את סיפוריהם של שכניהם לספסל הלימודים. השקפה פלורליסטית כזאת אינה מוותרת על המשותף, אבל גם אינה מתכחשת לריבוי. המשותף נוצר מתוך הריבוי, מתוך קיבוץ גלויות ומיזוגן.

תפישה כזו של כור ההיתוך משתלבת בהשקפת העולם המעמידה במרכז את הזכות להגדרה עצמית: הדמוקרטיה מאפשרת לאזרחים לעצב בעצמם את הספֵרה הציבורית שלהם, והעיצוב הממשי הוא ניתוב של רצונותיהם של האזרחים אל תוך ספֵרה זו (המגזר האזרחי, שבו באות במגע תרבויות וזהויות באמצעות מנהגים, אמנות וספרות, עיתונות וכו', משלים את מה שלא נובע ישירות מתוך התהליך הפוליטי). בפרקטיקה כל זה, כמובן, אינו פשוט, ואידיאל שוויוני כזה אינו מתממש בשלמות. אבל לכך יש לשאוף. שהרי מלכתחילה אידיאל כזה היה צריך להיות מרכזי לציונות, שביקשה לאפשר לפרטי לבוא לידי ביטוי בציבורי. הפרט נשאר חסר כאשר נאסר עליו לתת ביטוי ציבורי לזהותו, כאשר הוא מצווה להיות יהודי אך ורק באוהלו. וזהות שנאסר עליה להראות את פניה בציבור נשארת מושפלת, חסומה, חלקית. מה שהיה נכון באמנציפציה ליהדות עצמה נכון גם בישראל לעדות השונות. כאשר קבוצת עולים מרגישה שחלקה בעיצוב הזהות המשותפת נפקד או נדחה, היא מרגישה מודרת מזירת המימוש של אידיאל ההגדרה העצמית. בתנאים כאלה אדם ממשיך להרגיש זר.

***

באחד מקטעי הארכיון של בית התפוצות ישנה עדות של ניצולת שואה המספרת על הרגע המרגש ביותר ביציאה שלה אל החופש. הרגע הזה, היא אמרה, לא היה שחרור המחנה, אלא הכניסה לספינת המעפילים שבה ראתה שלטים בעברית. שלטים

פשוטים, כגון "יציאה" ו"כניסה" מעל דלתות. מעולם, היא אמרה, לא ראיתי אותיות עבריות בגודל כזה, ברשות הרבים. בשבילי, היא הסבירה, העברית היא תמיד שפה של אותיות קטנות, כתב שיש להסתיר, או לפחות להצניע אותו. והנה עברית פונקציונלית, פשוטה, שאינה רואה כל צורך להסתתר.

במובן חשוב, זוהי משמעותה של הציונות, זה כוחה, וזו חשיבותה: החירות של יהודים אינה מתקיימת אם נאסרת עליה היציאה לרשות הרבים. הציונות ביקשה והצליחה להפוך את היהודים לבני חורין, ומימוש זכותם להגדרה עצמית פוליטית הוא נדבך הכרחי לצורך זה. ההישג של הציונות במובן זה משמעותי לא רק ליהודים בישראל, אלא ליהודי העולם כולם. גם יהודי הגולה הפכו חופשיים מאז נוסדה מדינת ישראל: הגולה הפכה לבחירה. לפני קיומה של ישראל לא היתה ליהודים ברירה אלא לחיות בגלות. היום הם יכולים לבחור בה, או ברצותם, לעזוב אותה ולעלות לארץ.

הצהרת בלפור הכירה בכך שבהיעדר מקום אחד בעולם שבו לא יהיו היהודים מיעוט, הם ירגישו זרים בכל מקום. לכן, ככל העמים, יש להם זכות לבית לאומי. החלטת החלוקה הגדירה את הדבר הזה במונחים פוליטיים: הגדרה עצמית יכולה להיות שלמה רק כאשר היא יכולה לצאת מן הבית אל הרחוב, ומן הרחוב גם אל הזירה הפוליטית, בדמות עצמאות מדינית, כחברה שווה בין שוות ב"משפחת העמים". על כן ההחלטה מדברת על הקמת מדינה, ולא רק על בית לאומי, לשתי התנועות הלאומיות בארץ ישראל.

קבלת העמדה הפוסט־ציונית היא בסופו של דבר נסיגה מהחלטת החלוקה, ומן העיקרון המקנה ליהודים – ככל עם ועם – את השליטה בגורלם המשותף באמצעות מיסוד פוליטי. דחיית העיקרון הזה באופן כללי, היא נסיגה מבסיס השקפת העולם הדמוקרטית; קבלת העיקרון באופן כללי אבל הסירוב להחיל אותו על היהודים, פירושו ויתור על עקרון השוויון, וכניעה לעמדותיהם של האנטישמים שסירבו לתת ליהודים את הזכויות המגיעות לכל האחרים. פסילת הלגיטימיות של התנועה הציונית – שלילת זכות ההגדרה העצמית של היהודים – יכולה להסתתר מאחורי שפת הדמוקרטיה או להתעטף בלשון זכויות האדם, אבל היא בסופו של דבר נסיגה הן מן הדמוקרטיה והן מזכויות האדם. מי שעקרונות אלה יקרים ללבו לא יוכל להיכנע לעמדות המכחישות את זכותם של היהודים להיות אנשים עומדים ברשות עצמם.

מפעלו של תיאודור הרצל:
חירות, לאומיות ודמוקרטיה

מגילת העצמאות של מדינת ישראל מכנה את תיאודור הרצל "הוגה חזון המדינה היהודית". בכך היא נותנת לו, ובדין, את הבכורה בין אבות התנועה הציונית.

הרצל לא היה ראשון הציונים, וגם לא ההוגה הפוליטי השיטתי ביותר של התנועה. בראשית דרכו הוא לא היה פוליטיקאי מקצועי, ולא היה פעיל בחיים היהודיים. למעשה, אף שמעולם לא חשב ברצינות להמיר את דתו או לוותר על הגדרת זהותו כיהודי, במשך רוב חייו היה רחוק מן היהדות כדת, כתרבות וכקהילה. הוא היה אדם מצליח למדי מחוץ לעולם היהודי: מעורה בתרבות אירופה, מבוסס כלכלית, ואף על פי שחלומו להשאיר חותם על עולם הספרות והתיאטרון לא עלה יפה, הוא היה עיתונאי בעל שם באחד העיתונים החשובים באירופה (ה"נויֶה פרייה פרסה" הווינאי).

רק תשע שנים לפני מותו החלה לבעור בו "שאלת היהודים" והוא החליט להקדיש את עצמו לפתרונה. בתשע שנים אלה השיג לפחות שלושה הישגים מרכזיים, קשורים זה לזה, ששינו את ההיסטוריה היהודית והעולמית: הוא תפש בבהירות יוצאת דופן את האופי הלאומי של "שאלת היהודים" הן מצד מצוקתם והן מצד פתרונה, והוא שכנע בכך רבים; הוא הפך את הציונות מרעיון נידח שהסתובב בין קומץ אינטלקטואלים בשולי החברה היהודית לבעל נוכחות ממשית בזירה הבינלאומית; והוא יצר את המוסדות שהתגלגלו והפכו בסופו של דבר ממוסדות התנועה הציונית למשטר הדמוקרטי של מדינת ישראל.

בכל אחד משלושת ההישגים האלה היה כדי להבטיח לו מקום בולט בתולדות הציונות. שלושתם יחד עשו הרבה יותר: הם עיצבו וניתבו תהליך היסטורי שהוביל לעצמאותם הפוליטית של היהודים. כמו מגילת העצמאות כך גם רבים מבני זמנו,

יהודים ולא יהודים, ראו בו, ובצדק, מנהיג מייסד של התנועה שחוללה את העצמאות היהודית.

החיבור הציוני החשוב הראשון של הרצל הוא הקונטרס הפוליטי הקצר "מדינת היהודים", שפורסם בשנת 1896, ושבו הציג הרצל לראשונה בפני הציבור הכללי את תוכניתו לפתרון "שאלת היהודים" באמצעות מדינה משלהם. הקונטרס הוא גלגול מאוחר של מה שהיה קודם לכן נאום שאותו התכוון הרצל לשאת בפני בני משפחת רוטשילד כדי לגייסם לתוכנית.

רעיונותיו של הרצל, כמו כישוריו הפוליטיים, התפתחו מאוד בין פרסום "מדינת היהודים" לבין פרסום החיבור החשוב השני של הרצל, הרומן "אלטנוילנד", אשר ראה אור בשנת 1902. "אלטנוילנד" הוא יצירת ספרות מז'אנר האוטופיות. הרומן עוקב אחרי קורותיו של יהודי אירופי המבקר בארץ ישראל בעתיד הרחוק, בשנת 1923, אחרי עשרים שנות פרישות על אי בודד. הוא מגלה שם, במקומה של העזובה שראה עשרים שנים קודם לכן, מדינה יהודית, מודרנית, יצרנית, דמוקרטית ומשגשגת. עלילת הרומן משמשת את המחבר בעיקר כקולב לתלות עליו בפירוט את רעיונותיו הפוליטיים, שהם עיקרו של הספר. "אלטנוילנד" הוא אמנם אוטופיה מבחינת הז'אנר, אבל הוא מקדיש מאמצים ניכרים כדי להראות שהתוכנית בת־הגשמה, כמאמר המוטו לספר "אם תרצו – אין זו אגדה". החל בפירוט אמצעי ההוצאה לפועל של מפעל הגירה המוני, דרך שרטוט דיוקנה של כלכלה מודרנית ויעילה, ועד לתיאור הספֵרה הפוליטית והחברה, הרצל מציע כאן תמונה מקיפה ביותר של המדינה והחברה שאותן חזה בעיני רוחו.

הרצל היה מן הראשונים להבין את כוחה של הכתיבה הפובליציסטית (והתעמולה בכלל) בחברת ההמונים המודרנית, ומכל מקום הראשון שידע לנצל כוח זה באפקטיביות רבה כל כך. ראוי לזכור, לכן, ששני החיבורים אינם עיון תיאורטי גרידא בבעיותיהם של היהודים ובדרכים האפשריות לפתרונן, אלא מכשירי תעמולה ושכנוע המבקשים להדוף טיעוני נגד אפשריים ולתמרן במסגרת אילוצים פוליטיים מבית ומחוץ. הרצל ביקש לא רק לרומם את רוחם של היהודים, אלא גם לשכנע אותם, את דעת הקהל הכללית באירופה ואת שליטיה ושועיה באפשריות ובכדאיות של התוכנית שלו. פועלו של הרצל אינו משתקף אפוא במלואו בחיבורים אלה וראוי לעיין בהם בתוך ההקשר הכללי של המפעל, ולאור שלושת הישגיו העצומים של מחברם שמנינו לעיל: הצבת שאלת היהודים כסוגיה לאומית,

העלאתה על סדר היום הפוליטי היהודי והעולמי, והקמת המוסדות שלימים יהיו לנושאי עצמאותם של היהודים.

***

תפישותיו של הרצל בנוגע לאופייה הלאומי של שאלת היהודים נבעו מתוך הבנתו את האנטישמיות מצד אחד, ואת הלאומיות המודרנית, על סכנותיה ואפשרויותיה הפרוגרסיביות, מצד שני.

האנטישמיות הטרידה את הרצל עוד מבחרותו, אף שקשה לומר כי סבל ממנה ישירות, למעט אולי עלבון אקראי פה ושם. בהיותו סטודנט קרא את ספרו של האנטישמי אויגן דיהרינג על היהודים, וכפי שמעיד יומן הקריאה שלו, הוא נרעש עמוקות; כאשר אחד מחברי אגודת הסטודנטים שאליה השתייך הרצל בווינה, אגודת "אלביה", נשא נאום אנטישמי בטקס לזכרו של ריכרד וגנר, כתב הרצל מכתב נזעם והודיע על פרישתו מן האגודה. אבל כרבים מבני זמנו, ובעיקר יהודים מבני המעמדות המבוססים והמשכילים, הוא קיווה בנעוריו שהמודרניזציה, הליברליזציה, הדמוקרטיזציה והקִדמה יגרשו את הרוח הרעה של האנטישמיות, יחד עם שאר האמונות האי־רציונליות, ירושת ימי הביניים. אלא שבניגוד לרוב בני זמנו ומעמדו, הוא לא דבק בדעה זו לאורך זמן והכיר בכישלון האמנציפציה לא רק בפועל או באופן זמני, אלא בעיקרון. הוא תפש מוקדם יחסית, שהסדר הפוליטי המודרני יחריף את האנטישמיות ואת בעיית היהודים ולא יפתור אותה. הוא הבין, במילים אחרות, שהקשר בין דמוקרטיזציה ולאומיות (והאמנציפציה שהיתה חלק מתהליך זה) יוליד מצב בלתי־נסבל ליהודים.

כמי שהשקיף מבפנים – קודם מבודפשט ואחר כך מווינה – על האימפריה האוסטרו־הונגרית, הוא נוכח בקשר בין דמוקרטיזציה, אפילו חלקית, לבין עלייתם של כוחות לאומיים: תחת משקלם של משטרי עריצות ומלוכות אבסולוטיות אפשר לדכא את המתחים האלה, אבל מרגע שמתאפשרת לאזרחים החירות לבטא את מאווייהם הפוליטיים, מרגע שהם חופשיים לבחור את דרכם, ימצאו המאוויים הלאומיים דרך לעלות על פני השטח. הוא ראה את התגברות המתחים בין צ'כים לגרמנים בפראג, בווינה, במוסדות הייצוגיים של האימפריה האוסטרו־הונגרית; הוא נוכח (כשם שאדולף היטלר נוכח באותו מקום, קצת יותר מאוחר) איך דווקא הנהגת בחירות חופשיות לראשונה בווינה מינתה לראשות העיר הקוסמופוליטית הזאת,

למורת רוחו של הקיסר פראנץ יוזף, את האנטישמי קארל לוּאֶגר. כשליח של עיתונו בפריז הוא ראה גם איך בצרפת, שקיימה שלטון רפובליקני, עלתה האנטישמיות בגלגולה הלאומי החדש: למרות מספרם הקטן של היהודים בצרפת, לוו שערוריות השחיתות שפקדו את הרפובליקה הצרפתית בצלילים אנטישמיים צורמים ובהאשמות כלפי היהודים, הונם, חתרנותם, ובוגדנותם.[25] משמע, שדווקא הליברליזציה והדמוקרטיזציה מעוררות ומגרות את אותן רוחות הרפאים שנדמה היה שמלכתחילה נועדו לגרשן. שחרור ההמונים, התברר, נושא בחובו את אלימות ההמון כלפי זרים ומיעוטים. הרצל צפה, לכן, שככל שיתרחב תחומה של החירות הפוליטית, כך יעלה כוחם של אותם המונים ותתחזק זהותם הלאומית. בתוך סדר לאומי כזה תלבש האנטישמיות צורה מודרנית: הניסיון לשלב את היהודים בתוך עולם המתארגן על בסיס לאומי ידגיש דווקא את זרותם.

אם כן, מהי אותה זרות של היהודים בעיני עמי אירופה? הרצל סבר, בצדק, שזרות זו תיתפש בתנאים החדשים פחות כשאלה תיאולוגית, ויותר כשאלה לאומית וגזעית. אף שאת שנאת היהודים זקף לעתים קרובות לחובת עיוות האופי היהודי במאות שנים של דיכוי, דחייה, הדרה והשפלה, הרי שההתנגשות בין הזהויות הלאומיות היא, לדעתו, בלתי־נמנעת, שכן גם הזהות היהודית היא בסופו של דבר לאומית. "הננו עם," קבע הרצל ב"מדינת היהודים", "עם אחד!"

ובעידן המודרני, ה"עם" במובן הישן מתגלגל בלאומיות במובן החדש. על כן, השאלה היהודית, הוא כתב, "שאלה לאומית היא". וזאת סיבה מספקת לכך שתקוות האמנציפציה, תקוות ההשתלבות של היהודים בסדר האירופי המודרני כיהודים, כלומר מבלי לוותר על זהותם, נידונה לכישלון. אם זהות זו אינה יכולה להצטמצם לתחום הפרט, אלא יש לה ממד קולקטיבי חזק, ואם הממד הזה הוא, כפי שסבר הרצל, לאומי, אזי שמירת הזהות היהודית תוך היטמעות מלאה בלאומים אחרים היא סתירה פנימית. הלאומיות היא אפוא המשתנה המגדיר את השאלה כולה. כך הוא ניסח זאת ב"מדינת היהודים":

> האישיות הלאומית של היהודים אינה יכולה, אינה רוצה ואינה מוכרחה לחדול מהיות. אינה יכולה, מפני שצוררים מבחוץ מאחדים אותה. אינה רוצה, זאת

25. בניגוד לדימוי הרווח, שגם הרצל עצמו טיפח בדיעבד, לא היה זה משפט דרייפוס שהוביל את הרצל למסקנה הציונית. דרייפוס עצמו העסיק אותו מעט מאוד בזמן שמשפטו התנהל, והוא לא ראה בו עניין אנטישמי עד לשלב מאוחר יחסית, כאשר מסקנותיו שלו על האנטישמיות היו מגובשות.

הוכיחה בשני אלפי שנות ייסורים מאין כמוהם. אינה מוכרחה, זאת אנסה להוכיח בחיבורי הזה, אחרי אשר עשו זאת לפנַי כמה יהודים, אשר לא נואשו מתקווה. ענפים רבים וכן שלמים ימותו ויפלו מעץ היהדות; העץ חי וקיים.

לאופי הלאומי של השאלה השלכות מכריעות. אם השאלה היא אכן "שאלה לאומית", פתרונה הוא פוליטי־מדיני, שכן טבעם של הלאומים המודרניים, סבר הרצל, שהם מחפשים לעצמם חופש לבטא את רוחם ואת זהותם הקולקטיבית בדמות עצמאות פוליטית. שחרורם של היהודים כפרטים אינו יכול לפתור את הבעיה. מבלי להזדקק לעיון שיטתי בפילוסופיה פוליטית או בהיסטוריה הפוליטית של אירופה, פיתח הרצל תפישה מורכבת ומעמיקה של הלאומיות: הוא הבין שהיא טומנת בחובה סכנה לחירות ושהיא מעוררת עדריות ואלימות (כפי שהדגימה האנטישמיות החדשה), אבל הוא הבין גם שאותה לאומיות עצמה היא, בה־בעת, גם פרי של החירות וגם משענתה של החירות (נושא שיתבהר לו עוד יותר כשיעתיק את תוכניותיו מניסיונות שכנוע של פילנתרופים לפוליטיזציה של ההמונים). זו אינה תובנה טריוויאלית, והרצל קלע כאן לשאלה שהעסיקה את הפוליטיקה ואת המחשבה הפוליטית לפני זמנו, ומוסיפה להעסיק אותן גם בימינו, שכן היחסים בין חירות, דמוקרטיה, ולאומיות היו ועודם עניין רב־פנים, והדבר מתבטא בעוצמה סביב "עניין היהודים" באירופה.

אחרי זוועות המאה העשרים, אחרי הפשיזם והנאציזם, קשה לשכוח את צדו האחד של המטבע, את הסכנה שמציבה הלאומנות לחירות, לדמוקרטיה ולשלומם וביטחונם של מיעוטים. אבל אם עד לא מזמן, בעידן הדה־קולוניזציה והמלחמה הקרה עוד הזכירו לנו תנועות לשחרור לאומי – מהודו ואלג׳יר ועד פולין וצ׳כיה – את קשר החיזוק ההדדי בין לאומיות לבין חירות ודמוקרטיזציה, הרי שבעידן שאחרי המלחמה הקרה, עידן האיחוד האירופי והגלובליזציה, רבים נוטים לשכוח את הצד הזה של המטבע. אלא שצד זה הוא מרכזי להבנת הלאומיות מחד גיסא והדמוקרטיה מאידך גיסא: הדמוקרטיה המודרנית לא במקרה נולדה יחד עם הלאומיות המודרנית. התופעות שהרצל זיהה באופן אינטואיטיבי כקשורות, אכן היו בעלות שורשים משותפים עמוקים.

***

לפני המהפכות הגדולות באמריקה ובצרפת היה נהוג להניח ששלטון בידי האזרחים, שלטון רפובליקני ודמוקרטי, לא יוכל להתקיים אלא במדינות זעירות (דוגמת הפוליס היוונית, או עיר המדינה של הרנסנס האיטלקי). במדינות גדולות יהיה קשה, אולי בלתי־אפשרי, לגרום להמוני האזרחים לראות לנגד עיניהם אינטרס משותף, מופשט. יהיה קשה, אולי בלתי־אפשרי, לחנך אותם להתגבר על האגואיזם שלהם ולהעדיף את תבונתם על יצריהם. ואם לא תגבר תבונתם על יצריהם האנוכיים, ואם לא יראו לנגד עיניהם אינטרס ציבורי מובחן, איך אפשר יהיה להבטיח שישתמשו בכוחם הפוליטי בלי להטביע את ספינת המדינה?

מעטים העלו בדעתם שטובת הכלל תהיה שיקול מכריע אצל הרבים, ולא משום שיהפכו למשכילים, או "יחונכו" להשתמש בתבונתם, ואפילו לא משום שילמדו לראות קשר רציונלי בין טובתם האישית לבין טובת הכלל, אלא מפני שקורי רגש, הרגש הלאומי, הופכים את האינטרס הציבורי ליקר ללבם. עוצמתו וחשיבותו של הרגש הלאומי התבררו בחדות כאשר פרצו המהפכות הגדולות באמריקה (1776) ובצרפת (1789): קריאת הקרב של המהפכנים, משני צדי האוקיינוס האטלנטי, היתה "פטריוט!"

הפטריוט הוא מי שאוהב את מולדתו ואת עמו ולכן אפשר להפקיד בידו את הכוח הפוליטי. מתוך אותה נאמנות לבני עמו, הוא גם יהיה קנאי לחירותם ולעצמאותם ויגן עליהם מפני עריצותם של מלכים מבית ומפני התקפותיהם של זרים מבחוץ.

ואף על פי כן, למרות נאמנותו לבני מולדתו, הפטריוט, כפי שדמיינו אותו המהפכנים, אינו יריבם של בני עמים אחרים. להפך, הוא ידידם. הפטריוט הצרפתי או האמריקני, הם סברו, יהיה ידידו "הטבעי" של הפטריוט בארצות אחרות, שהרי גם הפטריוט הצרפתי וגם הפטריוט האמריקני, וכמוהם בני דמותם הגרמנים, האיטלקים, הרוסים או הספרדים, כולם שותפים למערכה אחת גדולה על החירות, למלחמתם של "כל העמים כנגד כל המלכים".

החזון האופטימי הזה לא התגשם כפשוטו. הקשרים בין רגשות לאומיים, חירויות אזרחיות ויחסי מדינות התבררו כמסובכים הרבה יותר, ובני השכבות המשכילות בזמנו של הרצל הכירו את התהפוכות הללו: הידרדרותה של המהפכה בצרפת לטרור בשם הפטריוטיזם, ואחר כך קיסרות נפוליאון וכיבושיו, התפרקותה של הקיסרות הנפוליאונית והרסטורציה של הסדר המלוכני, אביב העמים בשנת 1848, העבדות ומלחמת האזרחים בארצות הברית, איחודן של מדינות על בסיס לאומי כמו במקרה הגרמני והאיטלקי, קיומן של אימפריות רב־לאומיות לא רק באמצעות קולוניות של אירופה ביבשות אחרות, אלא גם בשולי אירופה עצמה (האימפריה העותומאנית)

ובתוכה (האימפריה האוסטרו־הונגרית), משטרים מלוכניים קונסטיטוציוניים מחד גיסא ואבסולוטיים מאידך גיסא, התנדנדותה של רוסיה בין לאומנות סלאבופילית לנטיות אירופיות, ועוד ועוד ועוד. החירות, הלאומיות, המדינה הריכוזית, הדמוקרטיזציה והעריצות הופיעו, אם כן, בשלל צירופים שקשה למיינם. מה שכן התברר עד זמנו של הרצל, אם כי לא במידה המוכרת לנו אחרי זוועות המאה העשרים, הוא שללאומיות יש גם צד אפל ואלים בהרבה מכפי שחשבו ראשוני המהפכנים וחלוצי הדמוקרטיה המודרנית.

הרצל לא היה זקוק לתזכורת בנושא זה, כמובן. האנטישמיות לעולם עמדה לנגד עיניו כשהפך בסוגיה הלאומית, אבל אותה לאומיות שיכולה להוליד איבה ומלחמות, לסכן את המיעוטים ואת חירותם של כלל האזרחים, היתה בעיניו לא רק הבעיה אלא גם הפתרון. הרצל הבין שהתרופה האפקטיבית ללאומנות היא לאומיות. הוא האמין שהחירות הפרטית אינה מתקיימת בנפרד מן השחרור הקולקטיבי ומזכותן של קבוצות לתת ביטוי פוליטי לזהותן, ומכאן נגזר גם שהדמוקרטיזציה והשלום הבינלאומי יצטרכו להישען על מדינות לאום.[26] בדומה לג'וזפה מאציני ולוודרו וילסון אחריו ראה הרצל בזכות הקולקטיבית להגדרה ולביטוי עצמי תנאי הכרחי (אם כי לא מספיק) לחירותם של יחידים ולשלום בין העמים: "כל בני האדם ראויים למולדת," אומרת בשם המחבר אחת הדמויות ב"אלטנוילנד". "רק אז הם יתנהגו בנדיבות לב כלפי זולתם. רק אז הם יבינו זה את זה טוב יותר. רק אז הם יאהבו האחד את השני."

"מולדת" לעם היהודי היא אפוא הפתרון לבעייתם של היהודים. המולדת תאפשר להם להיות שותפים במשפחת העמים, להיות בני חורין ומודרנים, מבלי לוותר על זהותם. הגשמת הזכות למולדת (וכך גם הצורך בה) תקרין גם על אותם יהודים שלא ייטלו בה חלק, ואף על אלה מבין האורתודוקסים מחד גיסא, והמתבוללים מאידך גיסא, הדוחים את עצם ההגדרה של היהודים כלאום – והרצל כיבד בחירות אלה – מפני שעמי העולם מתייחסים לעם בן־בלי־בית אחרת משהם מתייחסים לעם שיש לו ארץ משלו. המולדת תזקוף את גבם הכפוף של יהודי העולם, תוציא את הגטו מתוכם ולא רק אותם מתוכו.

26. גם בזמננו, הלאומיות היא משענתה היציבה של הדמוקרטיה. גופים "שהתעלו" מעבר למדינות הלאום – בית הדין הבינלאומי בהאג, הבנק העולמי, תאגידי הענק הבינלאומיים, ועוד – לעתים קרובות "התעלו" גם מעל הדמוקרטיה: הם מפעילים מדיניות כלפי בני אדם ועמים שאינם בעלי שליטה אזרחית דמוקרטית באותם גופים.

אולם הרצל הוסיף והזהיר – וגם בזה הרחיק לראות – כי היחס של עמי העולם אל יהודי התפוצות תלוי גם ביחסם של היהודים במולדתם אל המיעוטים שבתוכם. על מדינת היהודים לנהוג במיעוטים כפי שהיתה רוצה שינהגו ביהודים במקומות אחרים. היא צריכה להיות מופת ללאומיות סובלנית ושוחרת שלום, לניגודה של הלאומנות.

איך, אם כן, לנתב את הלאומיות למסילות קונסטרוקטיביות כאלה ולמנוע ממנה לסטות אל האלימות, אל הדכאנות ואל שנאת הזרים? הדבר אפשרי, על פי הרצל, אם מדינת הלאום תחרוֹת על דגלה את האידיאלים הפרוגרסיביים יותר של אירופה בת־זמנו: עליה לקדש את החירות האישית, לקיים מדינת רווחה ענפה ולהציב לעצמה כמטרה את השלום ואחוות העמים. אבל בעיקר, הוא חשב, עליה לטפח את הסובלנות כלפי זרים בתוכה כערך לעצמו. כדי שכישלון האמנציפציה לא יחזור על עצמו בקיפוח זכויותיהם של מיעוטים במדינה יהודית, צריכים הפלורליזם והסובלנות להיות מטרה מפורשת. הרצל חזר והדגיש את הנושא הזה ואף הפך אותו לצוואתו של הנשיא הקשיש של החברה היהודית החדשה ב"אלטנוילנד". המילים האחרונות ששם הרצל בפי הנשיא השוכב על ערש דווי הן אלה: "הזר צריך להרגיש אצלנו טוב!" או כפי שאומר דוד ליטבק, גיבור מרכזי ברומן, יש רק "דרך אחת" והדרך הזאת היא "סובלנות, סובלנות בדרגה הגבוהה ביותר. סיסמת הבחירות שלנו צריכה להישמע מעכשיו ולתמיד: בן אדם, אחי אתה!"

האחווה האוניברסלית הזאת אינה דיכוי של הלאומיות או "התגברות" עליה, אלא להפך, תוצר של הגשמתה. עוד הרבה לפני שהלאומנות הפשיסטית הרצחנית הציגה את עצמה כמין תיקון ל"השפלה לאומית", סבר הרצל שרק לאומיות המוצאת לעצמה ביטוי פוליטי יציב ובטוח בעצמו, המספקת לאזרחיה מקלט, תעסוקה וזכויות סוציאליות נרחבות, יכולה להיות נדיבה כלפי זרים. לאומיות מדוכאת, מעורערת או מושפלת, סופה להתמסר בקלות להתלהמות לאומנית, לשנאת זרים, למחרחרי מלחמה. כאשר בני אדם חופשיים להגשים את מאווייהם הלאומיים הם גם, הוא כתב, "חופשיים מרגשות לאומניים".

בתפישה זו של הלאומיות תרם הרצל לעיצוב ולביסוס הזרם המרכזי בציונות, וישראל אכן נוסדה מתוך התכוונות אל עיקרים אלה בחזונו של "הוגה חזון המדינה היהודית": רעיון המדינה היהודית והדמוקרטית נשען על הבנת הקשר בין הדמוקרטיה ובין הלאומיות כשני ביטויים, תלויים זה בזה, של החירות. המדינה היהודית תהיה יהודית משום שהיא דמוקרטית, ומאותן הסיבות ההופכות, למשל, את

איטליה לאיטלקית משום שהיא דמוקרטית. כאשר הריבונות מסורה בידי האזרחים, הכרעתם הדמוקרטית תעצב את מוסדותיהם, את לוח השנה שלהם, את יום המנוחה שלהם ואת דיוקנה של הספֵרה הציבורית על פי מסורתם וזהותם. זה אותו הקשר שראה הרצל באימפריה האוסטרו־הונגרית ושבני זמננו ראו בהתמוטטות הקולוניאליזם האירופי, ואחר כך בהתפוררות הגוש הסובייטי. כאשר האזרחים מקבלים לידיהם (או נוטלים בכוח) את החירות הפוליטית, הם מבטאים את זהותם הלאומית. פירוש הדבר הוא שאפשר לעשות את ישראל ללא־יהודית (או את איטליה ללא־איטלקית) רק כאשר שוללים מן האזרחים את הזכות לעצב את גורלם, כלומר רק אם תבוטל הדמוקרטיה. דיכוי הלאומיות מתאפשר רק עם דיכוי זכויותיהם של האזרחים.

אבל מובן שהתמונה אינה כה פשוטה, והרצל ידע זאת. כבכל מדינות הלאום, הסולידריות הלאומית יוצרת מתח בין הרוב למיעוטים. את שאלת היחס למיעוט לא ניתן לצמצם לשאלת היחס ליחידים בתוכו. הלוא זה היה לקח האמנציפציה: לא די לתת ליהודים זכויות פרטיות אם במקביל שוללים מהם את הממד הקולקטיבי של זהותם. מגילת העצמאות של מדינת ישראל – מסמך פרוגרסיבי, מתקדם מאוד יחסית לזמנו – ביקשה ליישם את הלקח הזה בדיוק: בתיאוריה (ולעתים קרובות בניגוד צורם לפרקטיקה של ממשלות ישראל) תבטיח המדינה היהודית לא רק זכויות אזרחיות לכל היחידים, בין שהם חברים בלאום ובין שאינם חברים בו, אלא גם זכויות קולקטיביות להגנת אופיים של מיעוטים לאומיים – "דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות".

במודל הצרפתי, שאותו ראה הרצל מקרוב ושבו (בניגוד לרוב הדמוקרטיות הלאומיות בנות־זמננו) הלאומיות והאזרחות אחת הן, אין מקום למי שמבקש להיות "לא צרפתי" או לא לגמרי צרפתי. צרפת היא אולי הדוגמה הבולטת ביותר בימינו לרוח האמנציפציה המקורית: צרפת מעניקה זכויות פוליטיות ליחידים בלבד ואינה מכירה בזהויות לאומיות קבוצתיות בתוכה. מי שקיבל אזרחות צרפתית, עליו לקבל על עצמו זהות ותרבות צרפתית. המדינה היהודית שראה הרצל בעיני רוחו, והמדינה שתיארה מגילת העצמאות, תוכל להימנע מלהיקלע למצב הזה על ידי כך שתותיר מרווח בין האזרחות ללאומיות. במרווח הזה יוכלו בני קבוצות מיעוט לאומיות לשמר לא רק זכויות אזרחיות פרטיות אלא גם זהות קולקטיבית (ואמנם לקח זה נלמד גם באירופה, ומוסדות האיחוד האירופי קבעו קריטריונים דומים הנוגעים ליחס נאות כלפי מיעוטים לאומיים).

***

התלבטותו של הרצל סביב המתח שיוצרים יחסי הרוב והמיעוט היא מרתקת, כיוון שלמסקנתו הלאומית הגיע מלכתחילה מתוך מצוקתם של מיעוטים. מה יהיה אפוא אותו מופת ביחס כלפי המיעוטים שהמדינה היהודית אמורה לגלם – כאות ודוגמה לכל העמים? ראשית, בניגוד להבנתו את השאלה היהודית כשאלה לאומית, הרצל לא ראה את ערביי ישראל כבני לאום פלסטיני עתידי. בזה הרצל אינו יוצא דופן, כמובן. מעטים, אם בכלל, הן באירופה והן בין הערבים, היו יכולים להעלות על הדעת את עלייתה העתידית של תנועה לאומית פלסטינית. למעשה, בזמן חיבורו של "אלטנוילנד" לא היו בעולם הערבי תנועות לאומיות של ממש. מובן גם שנוח היה להרצל שלא להעלות בפני קוראיו אפשרות עתידית כזאת, אם אמנם עלתה בדעתו. לפחות חלק מדיונו בשאלה הוא פרי הלשון והעמדה שהיתה נהוגה בזמנו ובמקומו כלפי אוכלוסיות ילידות: העידן הוא עידן קולוניאלי ודעת הקהל המשכילה באירופה הניחה כמובן מאליו שאירופה היא תרבותית ונעלה ביחס לעמים אלה, שנתפשו כחסרי תרבות או כבעלי תרבות לקויה, ראשונית, חסרה. לכן כיבושיה של אירופה, שליטתה ואף מנגנוני הניצול והדיכוי שלה בקולוניות תוארו, לעתים בציניות ולעתים בתמימות, כחלק מחובתה האזרחית והתרבותית: היא מביאה את הקִדמה אל העמים הפרימיטיביים. ואכן, הרצל ביקש לשכנע את קוראיו, כשם שניסה לשכנע את שליטי אירופה, שמדינה יהודית, שתהיה פרוגרסיבית בנוסח האירופי, תשמש חזית של קִדמה ובסיס קדמי של תרבות אירופה על גבול אסיה ואפריקה (לעותומאנים הציע הרצל את ההפך: היהודים יעזרו לתורכים להגן על האימפריה שלהם מפני כרסום בידי צרפת ואנגליה).

הנחותיו הפרוגרסיביות של הרצל ספוגות בהתנשאות תרבותית אירופית, ולשונו לקוחה מעולם מושגים אירופי שבו הקולוניאליזם הוא מובן מאליו. אבל אין לבלבל בין "שיח" ועולם מושגים לבין עמדה ופרקטיקה: השקפתו של הרצל היא אנטי־קולוניאלית מובהקת. אחרי ביקור חטוף במצרים הוא התרשם (כפי שהתרשם קארל מרקס מהמקרה של הודו) שהקולוניאליזם האנגלי זורע את זרעי חורבנו שלו: בהביאו קִדמה הוא מספק לתושבים את הכלים ואת הרעיונות שיאפשרו להם למרוד באימפריה הבריטית בשם תפישותיה שלה. דיכוי העמים בשם טובתם שלהם יעורר אותם לחפש את טובתם בהתנערות מאדוניהם הזמניים. אבל חשוב עוד יותר, התוכנית שרקם הרצל למדינה יהודית דחתה מכול וכול את המודל הקולוניאלי: היה

לו ברור שה"ילידים" הערבים יהיו אזרחים לכל דבר ויקיימו בידם את הזכות לבחור ולהיבחר. המדינה של הרצל, בהיפוך לקולוניאליזם, היא מדינה שבה כל התושבים אזרחים, כלומר שותפים בריבונות.

ואף על פי כן, הרצל המעיט, ככל בני זמנו, בערכן של בעיות דומות העשויות להתעורר מתוך הגשמת המפעל הציוני, והניח שהבאת הקִדמה לערבים תושבי ארץ ישראל לא תביא בכנפיה דבר הדומה להתעוררות של לאומיות מודרנית או תנועת שחרור לאומי. עם זאת, מעניין גם שלמרות ההתעלמות מן האפשרות של ביטוי לאומי עתידי לזהות ערבית בפלשתינה, הרצל כן הביא בחשבון את הצורך לאפשר ביטוי לתרבותם ולזהותם של הערבים בתור קולקטיב מובחן. הרצל לא ביקש "לתרבת" אותם במובן שהיה נהוג בקרב האינטליגנציה האירופית בת־זמנו. הדברים עולים מתוך האופן שבו בחר לטפל במתח בין שני ערכים שאותם קידש: הפלורליזם מצד אחד ושוויון הזכויות לנשים מצד שני. הרצל צידד בזכויות מלאות לנשים, והקונגרס הציוני השני כבר הפקיד בידן את הזכות לבחור ולהיבחר (בשעה שאף פרלמנט באירופה עדיין לא נהג כך). גם ברומן "אלטנוילנד" הנשים הן שוות זכויות. איך, אם כן, על החברה היהודית להתייחס לאופי הפטריארכלי של תרבותם של אזרחיה הערבים?

הפתרון של הרצל היה, כמובן, לשביעות רצונו של יציר דמיונו, רשיד ביי, דמות הערבי הייצוגי שברומן. ביי שמח בקִדמה שאותה הביאו היהודים, ולא רק מפני שהרצל האמין בקִדמה אמונה שלמה (שבימינו ודאי תיראה נאיבית), אלא גם מפני שחיבור המבקש לכבוש את הלבבות שואף לשכנע את קוראיו שכולם יֵצאו נשכרים מן המפעל הציוני. אבל רשיד ביי היה יכול לשמוח בקִדמה בהקשר זה של שאלת זכויות הנשים באחד משני אופנים: הרצל היה יכול לתאר את ביי ואת אשתו, פאטמה, כשבעי רצון מן הסידור הפטריארכלי המסורתי, ואת החברה היהודית כמאפשרת להם לשמר אותו; והוא היה יכול לתאר את שחרורה של פאטמה כחלק מאותה קִדמה מבורכת שהיהודים מביאים עמם. הוא בחר באפשרות הראשונה, כלומר העדיף את הפלורליזם על פני הפמיניזם: החברה היהודית מקבלת את העובדה שפאטמה אינה לוקחת חלק במרחב הציבורי. הפתרון אינו בלתי־מלאכותי – פאטמה של הרצל שמחה בחלקה ונוטלת על עצמה מבחירה את מקומה המוכפף – אבל סוג כזה של פתרון מעיד על החשיבות שנתן הרצל לממד הקולקטיבי של קיומו של המיעוט בצד הזכויות הפרטיות.

***

אם מתוך הגיון החירות בכלל, וחירותם של היהודים בפרט, עולה המסקנה הלאומית, הרי שמטרתה ואמצעיה של התנועה הציונית צריכים להיות פוליטיים ומדיניים. לחתירה הפוליטית הזאת יש שני אפיקים: פנימי וחיצוני. הפנימי הוא ערוץ של בניית מוסדות שיגבשו את הלאום במובנו התרבותי לכדי חברה פוליטית; החיצוני הוא דיפלומטי וחותר הן להכרה בינלאומית ביהודים כלאום הזכאי לעצמאות, והן ליצירת בריתות פוליטיות בין הציונות לבין מעצמה (או מעצמות). מקובל לכנות את מורשתו של הרצל "הציונות המדינית", כדי להצביע על פעילותו הענפה באפיק החיצוני, הדיפלומטי, ולהבדילה מן הציונות המעשית (או החלוצית) שעסקה בבניית חברה וכלכלה יצרנית. קל לצייר את הניגוד הזה בדמיון: דמות דיוקנו של הרצל בפראק ובצילינדר, עטור זקן מטופח, וכולו אומר הדר אצילי בסגנון המעמדות הגבוהים באירופה, עומדת בניגוד חד לדמותו של החלוץ השזוף, שבוץ דבק בנעלי העבודה שלו, והוא לבוש במכנסי חאקי קצרים. אך הניגוד הציורי מטעה. ככל שהמונח "ציונות מדינית" מדגיש את חשיבות מפעלו של הרצל בתחום הדיפלומטיה, הרי הוא קולע אל המטרה, אבל הוא מחטיא בהעמידו את הפעילות הזאת כניגוד של האפיק האחר, הפנימי, זה של בניית מוסדות פוליטיים, חברה וכלכלה.

את עלייתה של הציונות אל הזירה הבינלאומית חולל הרצל פחות או יותר בגפו, ומכל מפעלו אין ספק כי זהו הצד המלהיב ביותר. הרצל היה איש מרשים וכריזמטי, נסער, ולעתים נסחף בהתלהבותו, נוח להיפגע ומקפיד בגינוני כבוד. הוא הצליח להיפגש עם מנהיגים מכל הסוגים. במה שאין לתארו אלא כחוצפה מופלאה, הוא הציג את עצמו, על דעת עצמו, וגם לפני שהיתה לכך הצדקה ממשית, כמנהיגם של היהודים. הוא התקבל בין השאר אצל האפיפיור, הסולטן העותומאני, מלך איטליה, קיסר גרמניה, ראשי הממשלה ושרי החוץ של גרמניה, איטליה ואוסטרו־הונגריה, שרים בריטים ורוסים ורבים אחרים, וניהל עם כל אלה משא ומתן כדַבֵּר מנהיג אל מנהיגים. הוא השכיל לנצל את המיתוס על ממונם וכוחם הבינלאומי של היהודים, ולעתים אף ניצל את האנטישמיות של שומעיו. הוא פיתה, החניף, המתיק סוד, פרש תוכניות והציע בריתות, לעתים גם איים – הכול בשם העם היהודי. בזמן שהתקשה לממן את המלון שבו לן ואת כרטיס הרכבת לקושטא (שלא לדבר על הבקשיש שנאלץ לשלם שם ביד רחבה) הוא הבטיח לסולטן העותומאני שבכוחו – כמי שממונם של היהודים מצוי, לכאורה, בכיסו – לחולל לא פחות משינוי דרמטי ביחסי הכוחות הכלכליים בין מעצמות: לפטור את האימפריה העותומאנית מחובותיה הבינלאומיים העצומים, תמורת צ'רטר שיבטיח ליהודים כעין אוטונומיה בארץ

ישראל; הסולטן סירב. הוא התייצב בפני האפיפיור בקומה זקופה וסירב לנשק את ידו, ובתוך כך ביקש מן הוותיקן לתמוך במפעל הציוני, ואם לא, לפחות שלא להתנגד לו; האפיפיור סירב. הוא נפגש עם שר הפנים של רוסיה הצארית, מֶייאצֶ׳לב פון פְּלֶוֶה האנטישמי, והציע לו "להיפטר" מן היהודים המאוסים עליו באמצעות הציונות, כדי שמצוקתם לא תדחף אותם לתנועות מהפכניות המערערות את היציבות במדינה הצארית. בתוך כך רמז שיביך את רוסיה בזירה הבינלאומית אם תסרב להצעה (הפעם היו שיניים לאיום: זה היה ערב כינוס נוסף של הקונגרס הציוני, ולאחר פוגרום קישינב, וממשלת רוסיה נחשדה בעיני האירופים, ובצדק, כמי שהעלימה עין מהפרעות שנערכו ביהודים, אם לא ממש שיתפה פעולה עם הפורעים). הוא שכנע את הבריטים לשקול הקמתה של ישות ציונית בחצי האי סיני; גם הרעיון הזה, אחרי מסע של משלחת מחקר שבדקה את ישימותו, נדחה.

כל המאמצים הפוליטיים האלה נשאו, אם כן, מעט פירות קונקרטיים. אבל במצטבר הם הבשילו לכדי הישג ממשי ואף מכריע: השאלה היהודית הפכה בעיני העולם לשאלה לאומית, והמעצמות הכירו בה ככזו. יתֵרה מזאת, הרצל צדק בהערכתו שכדי שעם קטן יזכה בעצמאות הוא זקוק לתמיכתה ולחסותה של מעצמה. פועלו של הרצל הבשיל ממש רק לאחר מותו ולאחר התפרקותה של האימפריה העותומאנית, כאשר יורשתה כשליטה על ארץ ישראל, האימפריה הבריטית, העניקה ליהודים בשנת 1917 את הצ׳רטר המיוחל בדמות הצהרת בלפור. מעט אחר כך נתן חבר הלאומים גושפנקה לדבר בכתב המנדט, והאו"ם (שירש את חבר הלאומים) הוסיף עוד חותמת לגיטימציה בינלאומית בדמות החלטת החלוקה משנת 1947.

במישור הפנימי, זה של בניית חברה ומוסדות, היו אמנם הבדלים של תפישה ושל סגנון בין הרצל לבין מה שיהפוך לתנועת העבודה, אבל אין יסוד לטענה שההבדלים מצטברים לכדי ניגוד: אכן, את אידיאל היהודי כחקלאי תפש הרצל כאנכרוניסטי, ואת הכלכלה הוא ביקש לבנות באוריינטציה מודרנית עם דגש על תעשייה ושירות. שלא כמו הסוציאליזם של תנועת העבודה הוא לא חשב שתנועת פועלים מאורגנת היא שתישא על גבה את עיקר המאמץ הציוני, והוא גם לא בז לבורגנות. בעיקר הוא סבר שהתיישבות בלי ערבות מדינית היא בנייה על חולות נודדים. אבל קשה להגזים בחשיבותה של העבודה בעיני הרצל, ובכך הוא מצוי בתמימות דעים מלאה עם יורשי מפעלו במפלגות הפועלים. "בשם העבודה ידגלו היהודים ההולכים אל ארצם החדשה," הוא כתב ב"מדינת היהודים". הפיכתם של היהודים לעובדים יצרניים היתה בעיניו בעלת חשיבות עליונה, תנאי להצלחת המפעל כולו. גם "מדינת היהודים" וגם

"אלטנוילנד" מלאים בהצהרות בנוסח זה ובתיאורים מפורטים של ארגון העבודה והכלכלה. הדגל שביקש הרצל למדינת היהודים – דגל לבן ובו שבעה כוכבי זהב – אף הוא אמור להמחיש זאת: שבעת הכוכבים מסמלים את שבע שעות יום העבודה.

גם דיוקנו של הרצל כבורגני וכעירוני, מהודר בלבושו, והדימוי שדבק בו, של ליברל וקפיטליסט, מוליכים שולל. את הארגון הכלכלי שהציע הרצל למדינה היהודית, שאת מבנהו פרש בהרחבה ב"אלטנוילנד", הוא תיאר בעצמו כ"מוטואליזם" (הדדיות). הצעה זו, ששאבה רבות מן הסוציאליזם האוטופיסטי, העניקה מקום מסוים לשוק חופשי, אבל בצדו אמורים היו להתקיים מדינת רווחה מפותחת, צורות שונות של ויסות הכלכלה בידי השלטון (לרבות ביצירת תעסוקה), בעלות ציבורית על משאבים, אמצעי ייצור ורכוש, וגם אגודות שיתופיות שונות: איגודי עובדים, יצרנים וצרכנים. בדרך זו, ומתוך הישענות על טכנולוגיה מודרנית, ביקש הרצל ליצור חברה שתמצא את שביל הזהב בין קפיטליזם לסוציאליזם: היא תאפשר תמריצים על ידי תחרות מבלי שתיצור יחסי ניצול ופערים נרחבים בין מעמדות.

את הכלכלה הישראלית בראשיתה בנתה בסופו של דבר תנועת העבודה, והיא לא כינתה את השקפתה "מוטואליזם" אלא "סוציאליזם קונסטרוקטיביסטי" (בניגוד ל"סוציאליזם מהפכני"). אבל המרחק למעשה קטן: המשק של היישוב ואחר כך של המדינה הצעירה היה שילוב בין אלמנטים סוציאליסטיים חזקים לבין שוק חופשי.

הניגוד הציורי בין החלוץ לבין הג'נטלמן בצילינדר גם מטשטש את העובדה שתנועת העבודה עצמה נולדה כסיעה בתוך ההסתדרות הציונית. הקונגרס הציוני הראשון שאותו יזם הרצל, כונן את ההסתדרות הציונית, שמתוכה יצאו לא רק תנועה זו אלא גם תנועות ומפלגות אחרות. גם המוסדות שבתוכם פעלו תנועות אלו, הפכו בסופו של דבר למוסדות הדמוקרטיים של ישראל: מתוך ההסתדרות הציונית קמו מגביות, בנקים, משרדים, סיעות, מנגנון בחירות דמוקרטיות על בסיס מס חבר ("השקל") וגופים נוספים. בראשו של הארגון המסועף הזה עמדה ההנהלה הציונית, שנתגלגלה בסוכנות היהודית, וממנה נולדה מִנהלת העם, היא הממשלה הזמנית שהכריזה על עצמאות וכוננה את השלטון הישראלי. הקונגרס הציוני הראשון (1897) אכן היה, כפי שהרצל התכוון, ל"אסיפה מכוננת" של הלאום היהודי: הוא חולל פוליטיזציה של שאלת הלאומיות היהודית ויצר את המפנה התודעתי שאִפשר להפוך את הצבעתם של המוני היהודים לכוח פוליטי ממשי. הקונגרס, ראוי לזכור, היה עשוי להסתיים בלא כלום כמו כינוסים רבים לפניו. במקום זאת הוא הוליד מערך ארגוני ענף, שגם מימן חלק ניכר מן ההתיישבות בארץ ישראל, לרבות זו של תנועת העבודה.

***

על התפתחות מחשבתו של הרצל בנושאים אלה, כמו באחרים, ניתן ללמוד לא רק מתוך פועלו הפוליטי, אלא גם מתוך עיון בהבדלים בין "מדינת היהודים" ו"אלטנוילנד". בראשית דרכו, כאשר ניסה הרצל לשדל את עשירי היהודים ליטול לידיהם את מימון התנועה, הוא היה ספקן לגבי האפשרות של דמוקרטיה יהודית. למעשה, "מדינת היהודים" פוסל במפורש את צורת השלטון הדמוקרטית וממליץ במקומה על רעיון שהוא מן התמוהים ביותר שהעלה הרצל מעולם: חוקה אריסטוקרטית על פי המודל של ונציה הרנסנסית (חוקה שבשעת כתיבת החיבור מלאו כמעט מאה שנים לביטולה). בתקופה זו גם טרם הבשילה בדעתו של הרצל ההכרה שארץ ישראל היא היעד היחיד האפשרי לתנועה הציונית: ב"מדינת היהודים" עודו מתלבט בין ארץ ישראל לבין ארגנטינה.

שאלת הדמוקרטיה אינה מטופלת במלואה גם ברומן "אלטנוילנד", אם כי בחיבור זה ברור מתוך תיאורי מערכת הבחירות שזו צורת השלטון של "החברה היהודית". אבל הרצל מקפיד שלא להבהיר את השאלה ולכנות את הישות המדינית הזאת "חברה" (Gesellschaft) ולא "מדינה" (Staat). הסיבות לכך הן פוליטיות. בזמן כתיבת הרומן עוד קיווה הרצל לשכנע את הסולטן לתת ליהודים צ'רטר, ומסע שכנוע זה היה צריך להבטיח לעותומאנים שאין בכוונת הציונים לקרוע נתח מן האימפריה שלהם ולדרוש עצמאות מלאה, אלא רק ליישב חלקת ארץ ביהודים שייהנו ממידה של אוטונומיה. עמימות זו שימשה את התנועה הציונית גם בהמשך, כאשר זכתה בסופו של דבר בצ'רטר המיוחל מאת האימפריה הבריטית: הצהרת בלפור, שדיברה לא על מדינה אלא על "בית לאומי" (השלטון הבריטי לא חרד כל כך לשאלת ריבונותה של האימפריה, שארץ ישראל ממילא הפכה לפיקדון זמני בידיה, אבל אותה עמימות הועילה בהקשר זה כנגד החשש לקומם את האוכלוסייה הערבית של ארץ ישראל).

אף על פי שגם החיבור המאוחר יותר אינו מכריז על דמוקרטיה במפורש, ברור מעל לכל ספק שהשינוי שעבר על הרצל מאז כתיבת "מדינת היהודים" היה עמוק ומכריע: הוא הבין שהנעת התהליך תלויה בפוליטיזציה של המוני היהודים, וזו לא תצלח אם אלה יראו את עצמם כמקבלים פסיביים של מתנות פילנתרופיות. מכאן שלא רק שמימון ההגירה וההתיישבות יצטרך לבוא משכבות רחבות אלא גם שהכוח הפוליטי לא יוכל להיות בידי איזו אצולת ממון (שממילא לא רצתה בו) – הוא יצטרך להיות בידי אלה שיגשימו את המפעל בגופם. החוליה החסרה במחשבתו של הרצל על הקשר

בין לאומיות לחירות – הפקדת הריבונות בידי כלל האזרחים – הונחה אפוא במקומה: באמצעות המימון העממי ודמי החבר בדמות "השקל", שהפך את החברים בתנועה לבעלי זכות הצבעה, הפכה הציונות לתנועת שחרור לאומית דמוקרטית בפועל. תפישה זו כבר הבשילה בדעתו של הרצל כשכינס את הקונגרס הציוני הראשון. הוא יצר במתכוון מוסד שיראה את עצמו כאסיפה מכוננת של לאום, או בלשון המהפכה הצרפתית (שהרצל עצמו נוקט), "אסיפה לאומית" (Nationalversammlung).

הפִּסקה המפורסמת ביותר ביומניו אומרת: "בבאזל ייסדתי את מדינת היהודים". רבים כבר התפעלו גם מדיוקה של נבואתו זו: הרצל סבר שהכול ייווכחו בכך בדיעבד, לכל היותר בתוך חמישים שנה, ואכן, כעבור חמישים שנה בדיוק הכיר העולם בזכותם של היהודים למדינה, בהחלטת החלוקה בנובמבר 1947. אבל, כפי שהעיר שלמה אבינרי בהקדמתו למהדורה העברית של יומני הרצל, חלקה החשוב של הפסקה מופיע דווקא בהמשך:

> יסודה של המדינה, בעיקרו של דבר, טמון במאוויי העם למדינה... טריטוריה היא רק התשתית הגשמית; גם במקום שבו יש לה טריטוריה, תמיד המדינה היא משהו מופשט... יצרתי אפוא בבאזל את הדבר האבסטרקטי הזה, הנעלם, משום כך, מעיני רוב הבריות. [עשיתי זאת] בעצם באמצעים מזעריים. אט־אט דרבנתי את האנשים אל הלך המחשבה של המדינה והקניתי להם את התחושה שהם־הם האסיפה הלאומית.

הרצל תפש, אם כן, את הלאומיות במונחים שהם במידה רבה, אם כי לא מלאה, אזרחיים. היהודים הם לאום מכוח תרבותם, אבל מימושה של לאומיותם, באזרחותם. אלא שהאזרחות אינה ממצה את הלאומיות ואינה חופפת לה. לא כל אזרח במדינת ישראל הוא גם חבר בלאום היהודי, ולא כל חבר בלאום היהודי (למשל כל היהודים בני זמנו של הרצל) הוא אזרח של מדינה יהודית. מהו, אם כן, תוכנה של הלאומיות היהודית לשיטתו של הרצל? לא קל לענות על שאלה זו, שהיא בעצם וריאציה על השאלה שעודה נתונה במחלוקת, "מיהו יהודי?".

הדת אינה היסוד המרכזי בלאומיות מודרנית זו לשיטתו של הרצל, שכן הוא עצמו היה חילוני מובהק. גם השפה אינה המוקד של הזהות הלאומית, כפי שסברו חלק מחלוצי הלאומיות הרומנטית באירופה, שכן תושבי "אלטנוילנד" חיים במצב של ריבוי לשונות. גם מושג הגזע במובנו הביולוגי לא היה מקובל על הרצל כהגדרה של זהות, שכן הוא התרשם עמוקות מהריבוי האתני וה"גזעי" בקרב היהודים. התשובה,

ככל שאפשר לחדד אותה מתוך פועלו וכתיבתו של הרצל, היא שזהות יהודית היא מורשת שמקורה קודם כול בדת, שכן "רק אמונתנו העתיקה היא שעמדה לנו לעשותנו לגוי אחד", כפי שכתב ב"מדינת היהודים". אבל ה"רק" שבקביעה זו הלך והתרכך במהלך הזמן ונוספו אליו מורשת היסטורית ושפה שבה כתבו ודיברו היהודים עד שאבדה (לפי השקפתו) כשפת דיבור. נוכל לומר, אם כן, שהיהודים הם בעלי זהות מתוקף ירושתה של מסורת משותפת, ובעצם הם דומים בזאת לעמים אחרים שגם זהותם התגבשה מתוך דת, מסורת, שפה וניסיון היסטורי משותף.

דעתו של הרצל בעניין זה אכן השתנתה עם הזמן, בין השאר מתוך היכרותו הגוברת עם יהדות מזרח אירופה. בהדרגה גבר בעיניו משקלם של התכנים התרבותיים שאותם יש ליצוק אל תוך המבנה הפוליטי. הוא התקרב אל טקסי החגים והחל לבקר בבתי כנסת. אף על פי שההתקרבות הזאת היתה אותנטית וריגשה אותו לא פעם, היא נבעה, לפחות בחלקה, גם מתוקף תפקידו כמנהיג. אבל כך או כך, היא מעידה על הכרה מתגברת בכך שמנהיג ציוני אינו יכול להתרחק יתר על המידה מהמורשת היהודית או להקל ראש בחשיבות טקסיה לשימור הזהות היהודית. ואכן המדינה המצטיירת מתוך "אלטנוילנד" נותנת כבוד – אם כי לא כוח פוליטי – לרבנים. העובדה שהחברה היהודית המתוארת ב"אלטנוילנד" גם תקים מחדש את בית המקדש (אבל תשאיר על כנם את הכנסיות והמסגדים הקדושים לדתות האחרות, לרבות על הר הבית), מבליטה את מקומה של הדת כמסורת במחשבתו של הרצל.

את משקלו של הצורך בהחייאת השפה העברית לא העריך הרצל נכונה, ומכל מקום לא חשב שהיא אפשרית. אבל מעל שאלת השפה והדת הבין הרצל במידה גוברת את חשיבותה של ארץ ישראל למפעל הציוני. ארץ ישראל אינה רק טריטוריה שתאפשר ליֵשות הלאומית-מדינית המופשטת מרחב להתגשם בו. היא נדבך מרכזי במסורת היהודית, ולפיכך בזהות הלאומית של היהודים. ההתלבטות ב"מדינת היהודים" בין ארגנטינה לארץ ישראל נעלמת, וההכרעה לטובת ארץ ישראל נעשית ברורה יותר ויותר. בהקשר זה עולה כמובן שאלת "תוכנית אוגנדה" שהרצל מנע מן הקונגרס הציוני מלדחות אותה על הסף, מכוח סמכותו האישית, אחרי סערה גדולה שכמעט הובילה לפילוג התנועה.

אבל ראוי להעמיד את פרשת אוגנדה בהקשרה כדי לראות את מלוא משמעותה. את הרעיון העלו הבריטים, ולא הרצל, לאחר שפסלו את האפשרות ליישב את היהודים באל-עריש, שבעיני הרצל היתה סמוכה דיה להפוך קרש קפיצה לארץ ישראל. זה היה הכישלון האחרון בסדרה של כישלונות לשכנע את האימפריה העותומאנית, את הקיסרות הגרמנית, את האימפריה הרוסית, את הוותיקן ואת

האימפריה הבריטית לתמוך בתוכניתו ליישוב היהודים בארץ ישראל. הרצל היה אפוא על סף ייאוש. ואף על פי כן הוא דחה בתחילה את רעיון אוגנדה, ושינה את דעתו רק אחרי שנוצר מה שנראה לו כמצב חירום. תחושתו שמצוקת היהודים תלך ותחריף נראתה כמתגשמת: פוגרום בעיר קישינב שבחבל בסרביה בשנת 1903, שכמוהו לא התחולל זה שני עשורים, יצר תחושת דחיפות עצומה. בהקשר הזה נאחז הרצל, בייאושו, ב"תוכנית אוגנדה" (למעשה קניה), לא במקום ארץ ישראל, כפי שהסביר לעמיתיו הנרעשים בתנועה, אלא כמקלט לילה, כמחסה וכמקום להתארגנות לקראת חידוש המאמץ לזכות בארץ ישראל. צדקו מבקריו של הרצל שטענו כי תוכנית כזאת אינה ריאלית, גם משום שהיהודים לא יהגרו בהמוניהם להקים מולדת במקום שלא ראו בו מולדת, וגם משום שאם היו עושים זאת, ספק עד כמה אפשר היה אחר כך להעתיק אותם שוב. אבל העובדה שהרצל ראה באוגנדה מקלט לילה ונדחף לאופציה כזאת רק מתוך מצוקה קיצונית, מעידה על כך שבשלב זה כבר הבין את משקלה של המולדת הארץ ישראלית כמרכיב בתוך הזהות הלאומית היהודית. מולדת של ממש יכולה להיות ליהודים כיהודים רק בארץ שאליה התפללו לשוב במשך כאלפיים שנה.

כשנפטר הרצל בטרם עת, בגיל 44 בסך הכול, בשנת 1904, עדיין נראתה התלהבותו רחוקה מלסחוף את ההמונים הדרושים למפעל, והפתרון המדיני שעליו חלם לא היה, לפי שעה, בהישג יד. יעברו עוד 44 שנים בדיוק עד שיורשו החשוב ביותר של הרצל, דוד בן־גוריון, יכריז על הקמת המדינה, ולפיכך על התגשמות חזונו. המרחק בין חוזה לבין הוזה הוא לעתים קרובות קטן מאוד. במקרה הזה, נוכח נועזותו של החזון ואופיו הנסער של מי שהגה אותו, קל לשער איך הצטייר הרצל בעיני חלק משומעיו ורואיו כהוזה וסהרורי. בין הפתקים הרבים וכרכי היומן שהשאיר אחריו לא חסרות הפלגות דמיון שנראות, גם במבט לאחור מן המדינה שקמה, מופרכות ולעתים אף ילדותיות. אבל מעל לכל אלה מתנשאת דמות ענק של מי שלא רק הבין אלא גם סלל את הדרך לעצמאותם של היהודים. החזון התגשם בדיוק מעורר השתאות ממש והגיע אל היעד שחזה הרצל בנתיב שחזה הרצל. ואולי בזה כוח החוזה שבו: לא משום שדייק בניחוש העתיד אלא משום שהיטיב לתכנן אותו עוד בטרם נראה באופק, וטבע בו חותם עמוק במעשיו שלו ובכוח רצונו. כאן ההבדל בין תחזית לבין חזון: הרצל הפך רעיון – ומהי ראשיתו של רעיון אם לא הזיה? – לתוכנית, ואת התוכנית למציאות.